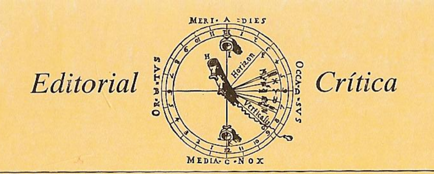
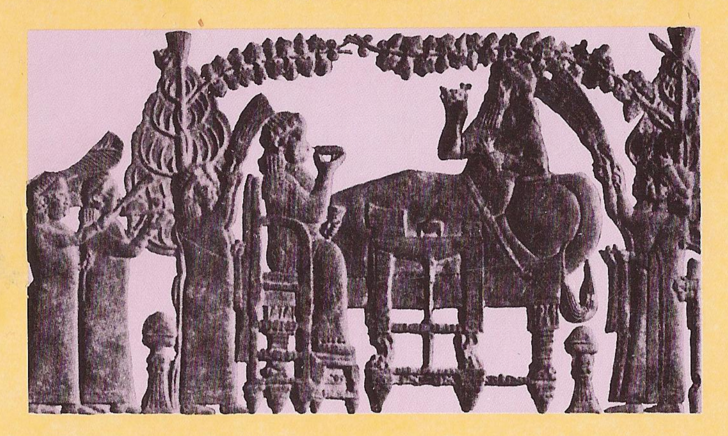
Editorial  *Crítica*

Gerda Lerner

LA CREACIÓN DEL PATRIARCADO



LA CREACIÓN DEL PATRIARCADO



CRÍTICA/HISTORIA Y TEORÍA
Director: JOSEP FONTANA

AGRADECIMIENTOS

He tardado ocho años en escribir este libro. Empecé en el año 1977 con unas cuantas preguntas que durante más de quince años habían rondado a ratos por mi cabeza. Ellas me llevaron a la hipótesis de que la relación de las mujeres con la historia es lo que explica la naturaleza de la subordinación femenina, las causas de la cooperación de las mujeres en el proceso de su propia subordinación, las condiciones para oponerse a aquélla, el nacimiento de la conciencia feminista. Pensaba entonces en formular una «teoría general» sobre las mujeres en la historia, y me costó casi cinco años de trabajo reconocer que este objetivo era prematuro. Había tal abundancia de fuentes para la cultura del antiguo Próximo Oriente y daban tantas ideas, que comprendí que necesitaría un libro entero para investigar aquel material. Así que el proyecto se amplió a dos volúmenes.

Presenté un resumen teórico del trabajo que proyectaba hacer en un seminario dentro del ciclo de conferencias «El segundo sexo, treinta años después: conferencias conmemorativas de la teoría feminista», realizado entre el 27 y el 29 de septiembre de 1979 en la Universidad de Nueva York. En dicho seminario tuve la suerte de contar con los estimulantes comentarios de la escritora Elizabeth Janeway y de la filósofa Elizabeth Minnich. En el encuentro del año 1980 de la Organización de Historiadores Americanos, celebrada entre el 9 y el 12 de abril en San Francisco, se presentó una versión revisada de aquel artículo. La sesión estuvo presidida por Mary Benson. Los útiles comentarios críticos de Sara Evans y George M. Frederickson ampliaron mis ideas.

En las primeras etapas de mi investigación conté con la enorme ayuda de una beca de la Fundación Guggenheim para 1980-1981,

gracias a la cual dispuse de un año para leer antropología y teoría feminista y estudiar el problema del origen de la esclavitud. Uno de los resultados de aquel año de trabajo fue el capítulo «La esclava», que presenté en el Congreso Berkshire de Historiadoras celebrado en el Vassar College en junio de 1981. Me beneficié de las ayudas críticas de Elise Boulding y Linda Kerber y de los comentarios de Robin Morgan, quien examinó el material desde la óptica de una feminista teórica. Una versión revisada de mi artículo apareció publicada con el título «Women and Slavery», en Slavery and Abolition: A Journal of Comparative Studies, vol. 4, n.º 3 (diciembre de 1983), pp. 173-198.

Un capítulo de este libro se publicó con el título «The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia», en SIGNS: Journal of Women in Culture, vol. XI, n.º 2 (invierno de 1985).

El departamento de graduados de la Universidad de Wisconsin-Madison respaldó mi investigación en este libro con una beca durante el verano de 1981 y con ayudas a los becarios del proyecto. El hecho de que me designaran Wisconsin Alumni Research Foundation Senior Distinguished Research Professor en 1984 me libró durante un semestre de las obligaciones lectivas, lo que me permitió hacer las revisiones finales del libro y completarlo. Me siento profundamente agradecida no sólo por esta ayuda material sino también por el estímulo a mi trabajo que hay implícito en ella. El Departamento de Estudios sobre las Mujeres de la Universidad de Wisconsin-Madison me ofreció dos veces la posibilidad de compartir el trabajo que estaba realizando con profesorado y alumnado, cuyas ayudas y animadas críticas me fueron de gran utilidad. También me siento agradecidísima por la hospitalidad recibida del Departamento de Historia de la Universidad de California en Berkeley mientras estuve como profesora visitante durante el semestre de primavera de 1985.

Trabajar en este libro me ha supuesto un reto fuera de lo común. Ir más allá de la disciplina y de la preparación propias es en sí misma una tarea ardua. Hacerlo preguntando cuestiones muy amplias e intentando ser crítica ante unas respuestas que se dan desde el gran marco conceptual de pensamiento de la civilización occidental resulta, como mínimo, desalentador. He sufrido personalmente todos los impedimentos interiores que, a una escala mayor, han obstaculizado el pensamiento de las mujeres, al igual que

el de los hombres. No habría persistido en el empeño de no ser por el aliento recibido de la comunidad de pensadoras feministas en general y los ánimos concretos y personales de mis amistades y colegas en dicha comunidad. Virginia Brodine, Elizabeth Minnich, Eve Merriam, Alice Kessler-Harris, Amy Swerdlow, la fallecida Joan Kelly, Linda Gordon, Florencia Mallon, Steve Stern y Stephen Feierman me brindaron su amistad y ayuda y fueron unos oyentes y críticos increíblemente pacientes. Además de ayudarme durante todo el tiempo, Brodine, Minnich, Gordon y Kessler-Harris leyeron un borrador final del manuscrito. La respuesta favorable y las detalladas críticas que me hicieron me impulsaron a escribir una versión definitiva que cambió por completo el libro. Ellas reafirmaron y perfilaron mis ideas y me animaron a proseguir hasta que hallara la forma de expresar mis intenciones. Esto es crítica constructiva en su mejor expresión y por ello les doy las gracias. Espero que les agrade el resultado.

Otros de los colegas de la Universidad de Wisconsin-Madison que con sus críticas a uno o más capítulos han enriquecido mis ideas son: Judy Leavitt (Historia de la medicina), Jane Shoulenburg (Historia de las mujeres), Susan Friedman y Nellie McKay (Literatura), Virginia Sapiro (Ciencias políticas), Anne Stoller (Antropología) y Michael Clover (Historia y Clásicas). Colegas de otras instituciones —Ann Lane (Historia de las mujeres, Universidad de Colgate), Rayna Rapp (Antropología, Nuevo Departamento de Estudios Sociales), Joyce Riegelhaupt (Antropología, Sarah Lawrence College), Jonathan Goldstein (Clásicas, Universidad de Iowa) y Evelyn Keller (Matemáticas y Humanidades, Universidad del Noreste)— formularon críticas desde sus respectivas disciplinas y me ayudaron con sus sugerencias bibliográficas.

Debo dar especialmente las gracias a aquellos especialistas en Asiriología que, a pesar de que yo no pertenecía a su campo, me ofrecieron consejo, críticas y muchísimas sugerencias de utilidad. Les agradezco su generosidad, interés y compañerismo profesional. La ayuda que me prestaron no conlleva necesariamente que apoyaran mis conclusiones; y aunque me hayan guiado con sus sugerencias, cualquier error de interpretación o en los hechos es de mi entera responsabilidad. Quisiera expresar las gracias a Jack Sasson (Religión, Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill), Jerrold Cooper (Estudios del Próximo Oriente, Universidad Johns Hop-

kins), Carole Justus (Lingüística, Universidad de Tejas en Austin), Denise Schmandt-Besserat (Estudios del Oriente Medio, Universidad de Tejas en Austin), y en especial a Anne Draffkorn Kilmer (Estudios del Próximo Oriente, Universidad de California en Berkeley) por leer el manuscrito entero, por sus críticas y los muchos consejos acerca de la bibliografía y las fuentes que me dieron. Además, Denise Schmandt-Besserat compartió la bibliografía de su disciplina, hizo sugerencias para contactar con otros expertos en Asiriología y planteó varias preguntas a la investigación que me hicieron repensar algunas de mis conclusiones. Anne Kilmer se desvivió más que nadie por orientarme en su campo, por ayudarme con los pasajes dificultosos y las traducciones, por indicarme las referencias en revistas especializadas recientes y por abrirme los recursos de la biblioteca de su departamento. Mi gratitud por su generosidad y amabilidad no puede expresarse con palabras. Los asiriólogos Rivkah Harris y Michael Fox (Estudios hebraicos, Universidad de Wisconsin-Madison), que leyeron algunos capítulos, se mostraron en desacuerdo con mi tesis y algunas de las conclusiones, pero generosamente me ayudaron con sus críticas y referencias bibliográficas.

Desde el principio al fin de esta obra, Sheldon Meyer, de la Oxford University Press, me ha brindado su apoyo, aliento y confianza. Se ha leído las distintas versiones del manuscrito y ha aguantado pacientemente los numerosos retrasos y rodeos que han sido necesarios para darle el acabado final. Pero sobre todo ha mostrado una amable delicadeza por interesarse en las lecturas y me ha animado siempre a expresar mi opinión sin atender a consideraciones externas de ningún tipo. Le estoy profundamente agradecida por su fortalecedora comprensión.

Las excelentes dotes de Leona Capeless han logrado que la labor técnica de corrección fuera un placer para la autora y han mejorado sensiblemente el libro. Le expreso las gracias más sinceras.

Mis ayudantes en el proyecto, Nancy Isenberg y Nancy MacLean, se han ganado mi gratitud por las mil y una maneras en que me han facilitado la investigación y el trabajo técnico. Su recompensa a tantos años de esfuerzos será haber aprendido más cosas del Próximo Oriente de las que jamás pensaron que necesitarían saber. También les estoy agradecida a Leslie Schwalm por el trabajo realizado copiando las fotos y a Renée DeSantis, becaria del proyecto, por su atención ayudándome a leer las pruebas. Anita Olsen realizó

con un cuidado meticuloso la tarea de pasar a máquina el manuscrito y la bibliografía. Se ha ganado mi gratitud y aprecio por su habilidad y paciencia.

Estoy en deuda, por sus conocimientos, cortesía y ayuda, con los bibliotecarios y el personal de las bibliotecas de la Sociedad Histórica del Estado de Wisconsin y de la Wisconsin University Memorial, ambas en Madison (Wisconsin); con la biblioteca de la Universidad de California en Berkeley y con la Biblioteca Británica, en Londres. También quiero expresar las gracias a los encargados del archivo de la Biblioteca Schlesinger, en la Escuela Radcliffe, Cambridge (Massachusetts), y a la Biblioteca Fawcett, en Londres.

A las especialistas feministas, que han luchado con cuestiones parecidas a las mías y han hallado otro tipo de respuesta; a las estudiantes y al público en general, que me han ayudado a comprobar mis ideas en estos años, y a las mujeres anónimas, sin voz, que durante milenios se han hecho preguntas acerca del origen y la justicia: gracias. Este libro no se hubiera escrito sin vosotras y no tiene ningún sentido a menos que hable por vosotras y para vosotras.

G. L.

Madison, Wisconsin
Octubre de 1985

NOTA ACERCA DE LAS DEFINICIONES

La necesidad de redefinir y la inadecuación de los términos que describen las experiencias femeninas, el estatus de las mujeres dentro de la sociedad y los diferentes niveles de concienciación de las mujeres suponen un problema para todas las pensadoras feministas. Los lectores y lectoras que estén particularmente interesados por cuestiones relativas a la teoría feminista pueden remitirse, si lo desean, al apéndice después de leer la introducción, y comenzar por el capítulo «Definiciones» antes de proseguir. Quien tenga un interés más general puede que prefiera mirar ciertos términos y sus definiciones cuando éstos aparezcan en el texto. La sección «Definiciones» es un intento de redefinir y describir de la forma adecuada aquello que es particular a las mujeres y que distingue sus experiencias y su conciencia de las de los otros grupos subordinados. Por tanto, es una discusión terminológica lingüística y teórica a la vez.

NOTA ACERCA DE LA CRONOLOGÍA Y LA METODOLOGÍA

Puesto que en la antigua Mesopotamia los escribas registraban lo que acontecía haciendo referencia a los nombres de los distintos gobernantes y burócratas, nos encontramos con un problema cronológico cuando trabajamos con los registros de la antigua Mesopotamia. Haciendo correlacionar las fechas de los gobernantes con los eventos astronómicos importantes registrados por los antiguos escribas, los estudiosos han elaborado una cronología absoluta en nuestro calendario para el primer milenio a.C. Si se trabaja en sucesos del segundo o tercer milenios a.C., casi no se tiene una secuencia de acontecimientos con los que trabajar. Para el segundo milenio a.C., los estudiosos han elaborado tres cronologías (alta, media y baja) comparando las fechas que se conservan de reyes con datos de la astronomía y las fechas de los artefactos datados por radiocarbono. Todas las fechas de este período son, por consiguiente, aproximativas. Yo, por lo general, he seguido la cronología media. Pero hay algunas discrepancias en el texto, como cuando las autoridades que he citado habían usado otro método diferente de datación y las citas de sus textos conservan esas dataciones. Estas discrepancias son especialmente notorias en la datación de las pinturas, donde he seguido uniformemente las fechas que daban los respectivos museos, incluso cuando aquéllas no concuerdan con las del texto.[1]

Cuando se citan pasajes traducidos de textos cuneiformes, he seguido la práctica de poner entre corchetes lo que son reconstrucciones del texto, y entre paréntesis las interpolaciones del traductor.

1. Jonathan Glass, «The Problem of Chronology in Ancient Mesopotamia», *Biblical Archaeologist*, vol. 47, n.° 2 (junio de 1984), p. 92.

Por otro lado, dentro de mi texto, los corchetes indican comentarios o interpolaciones de la autora.

Otro problema metodológico común a todos los que trabajan con fuentes de la antigua Mesopotamia es que la cantidad de éstas, aunque abundan en ciertos períodos y lugares, varía según la época y el lugar. Debido a los caprichos de los descubrimientos arqueológicos, contamos con mucha información de ciertos lugares y períodos y con muy poca de otros. Esto nos proporciona inevitablemente una visión distorsionada del pasado. Y como existen muchas menos fuentes concernientes a las mujeres que a los hombres, el problema se agrava para quienes estudian la historia de las mujeres. Valdrá la pena recordar todas estas limitaciones cuando se evalúen las generalizaciones ofrecidas.

NOTA DE LA TRADUCTORA

En el texto original, la autora ha procurado siempre evitar utilizar un lenguaje sexista. La misma pauta se ha intentado seguir en la traducción castellana, aunque dadas las características de este idioma, en el que el uso del masculino gobierna muchas de las reglas gramaticales, no siempre haya sido posible.

INTRODUCCIÓN

La Historia de las mujeres es indispensable y básica para lograr la emancipación de la mujer. Esta es la convicción a la que he llegado, basándome en la teoría y en la práctica, después de veinticinco años de estudiar, escribir y enseñar Historia de las mujeres. El argumento teórico se tratará ampliamente en este libro; el argumento práctico nace de la observación de los fuertes cambios de conciencia que experimentan las estudiantes de Historia de las mujeres. Ésta transforma sus vidas. Incluso un breve contacto con las experiencias de las mujeres del pasado, como el de un cursillo de dos semanas o en un seminario, ejerce un profundo efecto psicológico entre las participantes.

Y, sin embargo, la mayor parte de las obras teóricas del feminismo moderno, desde Simone de Beauvoir hasta el presente, son ahistóricas y han descuidado los estudios históricos feministas. Era comprensible en los primeros días de la nueva ola de feminismo, cuando casi no se sabía nada acerca del pasado de las mujeres, pero en los años ochenta, cuando hay gran abundancia de excelentes trabajos especializados en Historia de las mujeres, en otros campos continúa persistiendo una distancia entre el saber histórico y la crítica feminista. Los antropólogos, críticos literarios, sociólogos, estudiantes de ciencias políticas y poetas han ofrecido obras teóricas que se apoyan en la «historia», pero el trabajo de los especialistas en Historia de las mujeres no ha entrado a formar parte del discurso común. Creo que las causas de ello van más allá de la sociología de las mujeres que hacen crítica feminista y más allá de los imperativos de su bagaje y formación académica. Las causas se encuentran en la relación, muy conflictiva y problemática, de las mujeres con la historia.

¿Qué es la historia? Debemos distinguir entre el registro no escrito del pasado —todos los sucesos del pasado que recuerdan los seres humanos— y la Historia —el registro y la interpretación del pasado.[1] Al igual que los hombres, las mujeres son y siempre han sido actores y agentes en la historia. Puesto que las mujeres representan la mitad de la humanidad, y a veces más de la mitad, han compartido con los hombres el mundo y el trabajo de la misma manera. Las mujeres no están ni han estado al margen, sino en el mismo centro de la formación de la sociedad y la construcción de la civilización. Las mujeres también han cooperado con los hombres en la conservación de la memoria colectiva, que plasma el pasado en las tradiciones culturales, proporciona un vínculo entre generaciones y conecta pasado y futuro. Esta tradición oral se mantuvo viva en los poemas y los mitos, que tanto hombres como mujeres crearon y conservaron en el folklore, el arte y los rituales.

Construir la Historia es, por otro lado, una creación histórica que data de la invención de la escritura en la antigua Mesopotamia. Desde la época de las listas de los reyes de la antigua Sumer en adelante, los historiadores, fueran sacerdotes, sirvientes del monarca, escribas y clérigos, o una clase profesional de intelectuales con formación universitaria, han seleccionado los acontecimientos que había que poner por escrito y los han interpretado a fin de darles un sentido y un significado. Hasta un pasado reciente, estos historiadores han sido varones y lo que han registrado es lo que los varones han hecho, experimentado y considerado que era importante. Lo han denominado Historia y la declaran universal. Lo que las mujeres han hecho y experimentado no ha sido escrito, ha quedado olvidado, y se ha hecho caso omiso a su interpretación. Los estudios históricos, hasta un pasado muy reciente, han visto a las mujeres al margen de la formación de la civilización y las han considerado innecesarias en aquellas ocupaciones definidas como de importancia histórica.

Por consiguiente, el registro del pasado de la raza humana que se ha escrito e interpretado es sólo un registro parcial, pues omite el pasado de la mitad de la humanidad, y está distorsionado, porque narra la historia tan sólo desde el punto de vista de la mitad masculina de la humanidad. Oponerse a este argumento, como a menudo se ha hecho, diciendo que a muchos grupos de hombres, posiblemente a la mayoría de los hombres, se les ha eliminado durante largo tiempo del registro histórico a causa de las interpretaciones tendenciosas hechas por intelectuales que actuaban en representación de las pequeñas elites en el poder, es obviar la cuestión. Un error no borra otro: hay que corregir ambos errores conceptuales. Las experiencias de grupos anteriormente subordinados, tales como los campesinos, los esclavos, los proletarios, han entrado a formar parte del registro histórico en cuanto han ascendido a puestos de poder o se les ha incluido en política. Es decir, las experiencias de los varones de esos grupos; las mujeres se encontraban, como siempre, excluidas. Lo cierto es que hombres y mujeres han sido excluidos y discriminados a causa de su clase. Pero ningún varón ha sido excluido del registro histórico en razón a su sexo y en cambio todas las mujeres lo fueron.

1. Para marcar la diferencia escribiré «historia», el pasado que no ha quedado escrito, en minúscula, e «Historia», el pasado que se ha escrito e interpretado, con mayúscula.

Se ha impedido que las mujeres contribuyeran a escribir la Historia, es decir, al ordenamiento e interpretación del pasado de la humanidad. Como este proceso de dar sentido resulta esencial para la creación y perpetuación de la civilización, inmediatamente podemos ver que la marginación de las mujeres en este esfuerzo nos sitúa en un lugar único y aparte. Las mujeres somos mayoría y en cambio estamos estructuradas en las instituciones sociales como si fuésemos una minoría.

Si bien este y otros muchos aspectos de su prolongada subordinación a los hombres han victimizado a las mujeres, es un craso error intentar conceptualizarlas esencialmente como las víctimas. Hacerlo oscurece lo que debe asumirse como un hecho de la situación histórica de las mujeres: las mujeres son parte esencial y central en la creación de la sociedad, son y han sido siempre actores y agentes en la historia. Las mujeres han «hecho historia», aunque se les haya impedido conocer su Historia e interpretar tanto la suya propia como la de los hombres. Se las ha excluido sistemáticamente de la tarea de elaborar sistemas de símbolos, filosofías, ciencias y leyes. No sólo se las ha privado de la enseñanza en cualquier momento histórico y en cualquier sociedad conocida, también se las ha excluido de la formación de teorías. He llamado «dialéctica de la historia de las mujeres» al conflicto existente entre la expe-

riencia histórica real de las mujeres y su exclusión a la hora de interpretar dicha experiencia. Esta dialéctica ha hecho avanzar a las mujeres en el proceso histórico.

La contradicción entre la centralidad y el papel activo de las mujeres en la creación de la sociedad y su marginación en el proceso de interpretar y dar una explicación ha sido una fuerza dinámica, que las ha impulsado a luchar contra su condición. Cuando en ese proceso de lucha, y en ciertos momentos históricos, las mujeres toman conciencia de las contradicciones de su relación con la sociedad y el proceso histórico, las perciben correctamente y las denominan privaciones que ellas comparten en cuanto a que son un colectivo. Esta toma de conciencia de las mujeres se convierte en la fuerza dialéctica que las empuja a la acción a fin de cambiar su condición y entablar una nueva relación con una sociedad dominada por los varones.

A causa de estas condiciones únicas en sí mismas, las mujeres han tenido una experiencia histórica significativamente diferente a la de los hombres.

Comencé haciendo esta pregunta: ¿cuáles son las definiciones y los conceptos que necesitamos para explicar la relación única y aislada de las mujeres con el proceso histórico, con la elaboración de la historia y la interpretación del propio pasado?

Otra cuestión a la que esperaba que respondería mi estudio era la relativa al largo retraso (unos 3.500 años) en la toma de conciencia de las mujeres de su posición subordinada dentro de la sociedad. ¿Qué podía explicarlo? ¿Qué es lo que explicaría la «complicidad» histórica de las mujeres para mantener el sistema patriarcal que las sometía y para transmitir ese sistema, generación tras generación, a sus hijos e hijas?

Ambas preguntas son de gran magnitud y molestas, y parecen conducir a respuestas que prueban la victimización de las mujeres y su inferioridad básica. Creo que es esta la causa de que las pensadoras feministas no se hayan formulado antes dichas preguntas, si bien el saber masculino tradicional nos ha dado la respuesta patriarcal: las mujeres no han producido avances importantes en el conocimiento a causa de su preocupación, determinada por la biología, por la crianza de los hijos y por la afectividad, lo que las llevó a una situación de «inferioridad» en lo que atañe al pensamiento abstracto. En cambio yo parto del presupuesto de que hombres y mujeres son biológicamente distintos, pero que los valores y las implicaciones basados en esta diferencia son consecuencia de la cultura. Cualesquiera diferencias discernibles en el presente por lo que respecta al colectivo de los hombres y al de las mujeres son consecuencia de la historia particular de las mujeres, que es esencialmente distinta a la historia de los hombres. Esto se debe a la subordinación femenina a los hombres, previa a la civilización, y al rechazo de una historia de las mujeres. El pensamiento patriarcal ha oscurecido y olvidado la existencia de una historia de las mujeres, hecho que ha afectado enormemente a la psicología tanto femenina como masculina.

Comencé con la convicción, compartida por la mayoría de las pensadoras feministas, de que el patriarcado es un sistema histórico, es decir, tiene un inicio en la historia. Si es así, puede acabarse gracias al proceso histórico. Si el patriarcado fuera «natural», es decir, que estuviera basado en un determinismo biológico, entonces cambiarlo supondría modificar la naturaleza. Se podría aducir que cambiar la naturaleza es precisamente lo que la civilización ha hecho, pero que hasta ahora la mayor parte de los beneficios de la dominación de la naturaleza, lo que los hombres llaman «progreso», ha ido a parar al macho de la especie. Por qué y cómo ha sucedido esto son preguntas históricas, independientes de cómo se expliquen las causas de la subordinación femenina. Mis propias hipótesis sobre las causas y el origen de la subordinación femenina se tratarán con mayor profundidad en los capítulos 1 y 2. Lo que importa dentro de mi análisis es la idea de que la relación de hombres y mujeres con el conocimiento de su pasado es de por sí una fuerza determinante en la elaboración de la historia.

Si era verdad que la subordinación femenina antecedió a la civilización occidental, y partiendo de que la civilización comenzó con el registro histórico escrito, mi investigación había de empezar en el cuarto milenio a.C. Eso fue lo que me condujo a mí, una historiadora norteamericana especializada en el siglo XIX, a pasar los últimos ocho años trabajando en la historia de la antigua Mesopotamia con la intención de responder a aquellas preguntas que a mi modo de ver son esenciales para crear un teoría feminista de la historia. Aunque las cuestiones relativas al «origen» me interesaron inicialmente, pronto comprendí que eran mucho menos importantes

que las cuestiones sobre el proceso histórico por el cual se estableció e institucionalizó el patriarcado.

Este proceso quedó manifiesto en cambios en la organización del parentesco y en las relaciones económicas, en la instauración de las burocracias religiosa y estatal y en el giro que dan las cosmogonías con la ascensión de los dioses masculinos. Basándome en los trabajos teóricos que ya existían, presumí que estos cambios ocurrirían «de repente» en un período relativamente breve, que podría haber coincidido con la fundación de los estados arcaicos o que quizá se habría dado antes, cuando se implantó la propiedad privada, la cual daría paso a la sociedad de clases. Bajo la influencia de las teorías marxistas del origen, que trataré más extensamente en el capítulo 1, imaginé una especie de «derrota» revolucionaria que habría alterado visiblemente las relaciones de poder existentes en la sociedad. Esperaba hallar cambios económicos que llevasen a cambios en las ideas y los sistemas explicativos religiosos. En concreto, buscaba cambios visibles en el estatus económico y jurídico de las mujeres. Pero a medida que profundizaba en el estudio de las innumerables fuentes existentes para la historia del antiguo Próximo Oriente, y empezaba a colocarlas dentro de una secuencia histórica, comprendí que mi asunción había sido demasiado simplista.

No se trata de un problema de fuentes, porque la verdad es que hay de sobras para llevar a cabo una reconstrucción de la historia social de la antigua sociedad mesopotámica. El problema de interpretación es similar al que afronta un historiador de cualquier campo que se aproxima a la historia tradicional con cuestiones relativas a las mujeres. Hay pocos trabajos de categoría acerca de las mujeres, y lo que existe es puramente descriptivo. Los especialistas de esos campos no han dado todavía interpretaciones o generalizaciones referentes a las mujeres.

Así que todavía están por escribir la historia de las mujeres y la historia del cambio en las relaciones entre los sexos en las sociedades mesopotámicas. Siento un enorme respeto por los estudios y los conocimientos técnicos y lingüísticos de los especialistas dedicados a estudiar el antiguo Próximo Oriente, y estoy convencida de que de entre sus filas saldrá finalmente una obra que sintetice y ponga en la perspectiva apropiada la historia jamás contada del cambio de estatus social, político y económico experimentado por las mujeres en el tercer y segundo milenios a.C. Puesto que no

soy una asirióloga cualificada y soy incapaz de leer los textos cuneiformes en versión original, no pretendí escribir esa historia.

Observé, sin embargo, que la secuencia de los acontecimientos parecía bastante distinta de la que había previsto. Aunque la formación de los estados arcaicos, que siguió o coincidió con importantes cambios económicos, tecnológicos y militares, trajo consigo diversas alteraciones en las relaciones de poder entre hombres, y entre hombres y mujeres, no existía evidencia alguna de una «derrota». El período de la «formación del patriarcado» no se dio «de repente» sino que fue un proceso que se desarrolló en el transcurso de casi 2.500 años, desde aproximadamente el 3100 al 600 a.C. E incluso en las diversas sociedades del mismo antiguo Próximo Oriente se produjo a un ritmo y en una época distintos.

Además, parecía que las mujeres poseían un estatus muy diferente en distintos aspectos de su vida de manera que, por ejemplo, en Babilonia durante el segundo milenio a.C. los hombres controlaban totalmente la sexualidad femenina y aun así algunas mujeres disfrutaban de una gran independencia económica, numerosos derechos legales y privilegios, y ocupaban cargos de importancia en la sociedad. Me quedé desconcertada cuando averigüé que las evidencias históricas relacionadas con las mujeres carecían casi de sentido si las juzgaba con los criterios tradicionales. Al cabo de un tiempo empecé a comprender que debería centrarme más en el tema del control de la sexualidad femenina y la procreación que en las cuestiones económicas de rigor, así que comencé a indagar las causas y consecuencias de dicho control sexual. Cuando lo hice, las piezas del rompecabezas empezaron a encajar. No había podido comprender el significado de las evidencias que tenía ante mí porque miraba la formación de clases, tal y como se aplica a hombres y mujeres, desde el presupuesto tradicional de que lo que es cierto para los hombres tiene que serlo para las mujeres. Cuando empecé a preguntarme en qué se diferenciaba la definición de clase para las mujeres de la de los hombres al comienzo mismo de la sociedad de clases, las evidencias que tenía ante mí cobraron sentido.

Voy a desarrollar en este libro las siguientes propuestas:

a) La apropiación por parte de los hombres de la capacidad sexual y reproductiva de las mujeres ocurrió *antes* de la formación de la propiedad privada y de la sociedad de clases. Su uso como

mercancía está, de hecho, en la base de la propiedad privada. (Capítulos 1 y 2.)

b) Los estados arcaicos se organizaron como un patriarcado; así que desde sus inicios el estado tuvo un especial interés por mantener la familia patriarcal. (Capítulo 3.)

c) Los hombres aprendieron a instaurar la dominación y la jerarquía sobre otros pueblos gracias a la práctica que ya tenían de dominar a las mujeres de su mismo grupo. Se formalizó con la institucionalización de la esclavitud, que comenzaría con la esclavización de las mujeres de los pueblos conquistados. (Capítulo 4.)

d) La subordinación sexual de las mujeres quedó institucionalizada en los primeros códigos jurídicos y el poder totalitario del estado la impuso. A través de varias vías se aseguró la cooperación de las mujeres en el sistema: la fuerza, la dependencia económica del cabeza de familia, los privilegios clasistas otorgados a las mujeres de clase alta que eran dependientes y se conformaban, y la división, creada artificialmente, entre mujeres respetables y no respetables. (Capítulo 5.)

e) Entre los hombres, la clase estaba y está basada en su relación con los medios de producción: quienes poseían los medios de producción podían dominar a quienes no los poseían. Para las mujeres, la clase estaba mediatizada por sus vínculos sexuales con un hombre, quien entonces les permite acceder a los recursos materiales. La separación entre mujeres «respetables» (es decir, ligadas a un hombre) y «no respetables» (es decir, no ligadas a un hombre o totalmente libres) está institucionalizada en las leyes concernientes a cubrir con velo la figura femenina. (Capítulo 6.)

f) Mucho después que las mujeres se encontraran sexual y económicamente subordinadas a los hombres, aún desempeñaban un papel activo y respetado al mediar entre los humanos y los dioses en su calidad de sacerdotisas, videntes, adivinadoras y curanderas. El poder metafísico femenino, en especial el poder de dar vida, era venerado por hombres y mujeres en forma de poderosas diosas mucho después que las mujeres estuvieran subordinadas a los hombres en casi todos los aspectos de su vida terrenal. (Capítulo 7.)

g) El derrocamiento de esas diosas poderosas y su sustitución por un dios dominante ocurre en la mayoría de las sociedades del Próximo Oriente tras la consolidación de una monarquía fuerte e imperialista. Gradualmente, la función de controlar la fertilidad,

hasta entonces en poder de las diosas, se simboliza con el acto de unión, simbólica o real, del dios o el rey divino con la diosa o su sacerdotisa. Por último, se separa la sexualidad (erotismo) y la procreación con la aparición de una diosa distinta para cada función, y la diosa madre se transforma en la esposa o consorte del principal dios masculino. (Capítulo 7.)

h) El resurgimiento del monoteísmo hebreo supondrá un ataque a los numerosos cultos a las distintas diosas de la fertilidad. En el relato del Libro del Génesis se atribuyen el poder de creación y el de procreación a un dios todopoderoso, cuyos epítetos de «Señor» y «Rey» lo identifican como un dios masculino, y que asocia toda sexualidad femenina, que no sea con fines reproductores, al pecado y al mal. (Capítulo 8.)

i) Con el establecimiento de la comunidad de la alianza, el simbolismo básico y el contrato real entre Dios y la humanidad dan por hecha la posición subordinada de las mujeres y su exclusión de la alianza metafísica y la comunidad terrenal de la alianza. Su única manera de acceder a Dios y a la comunidad santa es a través de su papel de madres. (Capítulo 9.)

j) Esta devaluación simbólica de las mujeres en relación con lo divino pasa a ser una de las metáforas de base de la civilización occidental. La filosofía aristotélica proporcionará la otra metáfora de base al dar por hecho que las mujeres son seres humanos incompletos y defectuosos, de un orden totalmente distinto a los hombres. (Capítulo 10.) Es con la creación de estas dos construcciones metafóricas, que se encuentran en las raíces de los sistemas simbólicos de la civilización occidental, con lo que la subordinación de las mujeres se ve como «natural» y, por tanto, se torna invisible. Esto es lo que finalmente consolida con fuerza al patriarcado como una realidad y como una ideología.

¿Qué relación hay entre las ideas, y en concreto las ideas del género,[2] y las fuerzas sociales y económicas que determinan la historia? El modelo en cualquier idea es la realidad: las personas no

2. El *sexo* es una realidad biológica en hombres y mujeres. El *género* es la definición cultural de la conducta que se considera apropiada a los sexos en una sociedad y en un momento determinados. El género es una serie de papeles culturales; por lo tanto, es un producto cultural que cambia con el tiempo (se recomienda consultar los apartados de sexo y género en el Apéndice: «Definiciones»).

pueden concebir algo que no hayan experimentado por sí mismas o que, al menos, otros lo hayan experimentado antes. De este modo, las imágenes, las metáforas y los mitos encuentran todos expresión en formas que están «prefiguradas» en experiencias pasadas. Durante los períodos de cambio, las personas reinterpretan estos símbolos de una nueva manera que conduce a nuevas combinaciones e ideas.

Lo que intento hacer con mi libro es seguir, por medio de las evidencias históricas, el desarrollo de las principales ideas, símbolos y metáforas a través de los cuales las relaciones de género patriarcales quedaron incorporadas a la civilización occidental. Cada capítulo está elaborado en torno a una de estas metáforas sobre el género, que queda plasmada en el título que lo encabeza. En la presente obra he intentado aislar e identificar las formas en que la civilización occidental construyó el género y estudiarlas en los momentos o en los períodos de cambio. Estas formas consisten en normas sociales expresadas en cometidos sociales, en leyes y en metáforas. En cierta manera, estas formas son artefactos históricos a partir de los cuales se puede deducir la realidad social que dio lugar a la idea o a la metáfora. Si se buscan los cambios de la metáfora o de la imagen, se podrán seguir los avances históricos subyacentes en la sociedad, incluso en ausencia de otros datos históricos. En el caso de la sociedad mesopotámica, la abundancia de testimonios históricos hace posible, en la mayoría de los casos, confirmar el análisis que hago de los símbolos comparándolo con estos datos más fidedignos.

Los principales símbolos y metáforas del género de la civilización occidental provenían de las fuentes mesopotámicas y, más tarde, de las hebreas. Por supuesto, sería deseable ampliar este estudio a fin de incluir las influencias arábigas, egipcias y europeas, pero una empresa de este porte exigiría más años de estudio de los que yo, a mi edad, podré dedicar. Sólo me queda esperar que mi esfuerzo por reinterpretar las evidencias históricas disponibles sirva de inspiración a otras personas para que sigan trabajando en las misma cuestiones desde su propio campo y con las herramientas de estudio más refinadas de que dispongan.

Cuando empecé este libro, lo concebí como un estudio de la relación de las mujeres con la creación del sistema simbólico mundial, su exclusión de él, sus esfuerzos por salirse de la desventaja

educativa sistemática a la que se veían sujetas y, por último, su llegada a la conciencia feminista. Pero a medida que fue avanzando mi trabajo con las fuentes mesopotámicas antiguas, la abundancia de datos me impulsó a ampliar mi obra a dos volúmenes, el primero de los cuales finalizaría aproximadamente en el 400 a.C. El segundo volumen tratará del nacimiento de la conciencia feminista y cubrirá la era cristiana.

Aunque opino que mi hipótesis tiene aplicación universal, no pretendo ofrecer, basándome en el estudio de una sola región, una «teoría general» del surgimiento del patriarcado y del sexismo. Hay que verificar y contrastar las hipótesis teóricas que doy para la civilización occidental con otras culturas y ver si su aplicación es generalizada.

Cuando emprendamos esta exploración, ¿cómo vamos a pensar en las mujeres como un colectivo? Hay tres metáforas que nos pueden ayudar a ver desde esta nueva perspectiva:

En un brillante artículo del año 1979, Joan Kelly hablaba de la nueva «doble perspectiva» de los estudios feministas:

> ... *el lugar que ocupa la mujer no es una esfera o un dominio aparte de la existencia, sino que está dentro de la existencia social en general* ... El pensamiento feminista se está alejando de la desgajada visión de la realidad social que heredó de un pasado reciente. Nuestra perspectiva actual ha cambiado, cediendo paso a una nueva conciencia del «lugar» que ocupa la mujer dentro de la familia y la sociedad ... Lo que vemos no son dos esferas de realidad social (la casa y el trabajo, lo privado y lo público), sino dos (o tres) grupos de relaciones sociales.[3]

Estamos añadiendo la visión femenina a la masculina y ese proceso es transformador. Pero hay que obligar a dar un paso más a la metáfora de Joan Kelly: cuando miramos sólo con un ojo, nuestro campo de visión es limitado y carece de profundidad. Si miramos luego con el otro, nuestro campo visual se amplía pero

3. Joan Kelly, conferencia sobre «The Doubled Vision of Feminist Theory: A Postscript to the "Women and Power"», *Feminist Studies*, vol. 6, n.° 1 (primavera de 1987), pp. 221-222.

todavía le falta profundidad. Sólo cuando abrimos ambos ojos a la vez logramos tener todo el campo de visión y una percepción exacta de la profundidad.

El ordenador nos proporciona otra metáfora. La pantalla nos muestra la imagen de un triángulo (bidimensional). Conservando todavía esa imagen, el triángulo se desplaza y se transforma en una pirámide (tridimensional). Ahora la pirámide se desplaza y crea una curva (la cuarta dimensión), aunque todavía aparecen las imágenes de la pirámide y el triángulo. Vemos las cuatro dimensiones a la vez, sin perder ninguna de ellas, pero observando también la relación que hay entre una y otra.

La forma en que hemos estado viendo es, en términos patriarcales, bidimensional. «Añadir las mujeres» al esquema patriarcal lo convierte en tridimensional. Pero sólo cuando la tercera dimensión queda plenamente integrada y se mueve con el todo, sólo cuando la visión femenina es igual a la masculina, percibimos las verdaderas relaciones existentes en el todo y la conexión entre sus partes.

Para acabar, otra imagen. Hombres y mujeres viven en un escenario en el que interpretan el papel, de igual importancia, que les ha tocado. La obra no puede proseguir sin ambas clases de intérpretes. Ninguna contribuye «más o menos» al todo; ninguna es secundaria o se puede prescindir de ella. Pero la escena ha sido concebida, pintada y definida por los hombres. Ellos han escrito la obra, han dirigido el espectáculo, e interpretado el significado de la acción. Se han quedado las partes más interesantes, las más heroicas, y han dado a las mujeres los papeles secundarios.

Cuando las mujeres se dan cuenta de la diferencia de la manera en que participan en la obra, piden una mayor igualdad en el reparto de papeles. A veces eclipsan a los hombres, otras veces sustituyen a un intérprete masculino que ha desaparecido. Finalmente las mujeres, tras un esfuerzo considerable, obtienen el derecho a acceder a un reparto igualitario de los papeles, pero primero deberán mostrar que están «cualificadas». Nuevamente son los hombres quienes fijan los términos de su «cualificación»; ellos juzgan si las mujeres están a la altura del papel; ellos les conceden o niegan la admisión. Dan preferencia a las mujeres dóciles y a aquellas que se adecuan perfectamente a la descripción del trabajo. Los hombres castigan con el ridículo, la exclusión o el ostracismo a cualquier mujer que se arroga el derecho a interpretar su propio papel o, el peor de todos los males, el derecho a reescribir el argumento.

Las mujeres tardan mucho tiempo en comprender que conseguir partes «iguales» no las convertirá en iguales mientras el argumento, el *atrezzo*, la puesta en escena y la dirección estén en manos de los hombres. Cuando las mujeres empiezan a darse cuenta de ello y a reunirse durante los entreactos, e incluso en medio de la representación, para discutir qué hacer al respecto, la obra se acaba.

Si miramos la Historia de la sociedad que se ha escrito como si de dicha obra se tratara, caemos en la cuenta de que el relato de las representaciones dadas durante miles de años ha sido escrito sólo por hombres y contado con sus propias palabras. Han fijado su atención principalmente en los hombres. No es de sorprender que ni se hayan dado cuenta de las acciones emprendidas por mujeres. Finalmente, en los últimos cincuenta años, algunas de ellas han adquirido la formación necesaria para escribir las obras de la compañía. Cuando lo hacen, empiezan a prestar una mayor atención a lo que hacían las mujeres. Sin embargo, sus mentores masculinos las habían adiestrado bien. Así que encontraban que lo que hacían los hombres era más importante y, en sus ansias de realzar la parte de las mujeres en el pasado, buscaban a aquellas mujeres que hubieran hecho las mismas cosas que los hombres. De esta forma nació la historia compensatoria.

Lo que las mujeres deben hacer, lo que las feministas están haciendo, es señalar con el dedo el escenario, el *atrezzo*, el decorado, el director y el guionista, igual que lo hiciera aquel niño del cuento que descubrió que el emperador iba desnudo, y decir: la verdadera desigualdad que hay entre nosotros está dentro de este marco. Y luego han de derrumbarlo.

¿Qué tipo de historia se escribirá cuando se aleje la sombra de la dominación, y hombres y mujeres compartan por un igual la tarea de hacer las definiciones? ¿Devaluaremos el pasado, depondremos categorías, suplantaremos el orden por el caos?

No. Simplemente caminaremos bajo el cielo. Observaremos cómo cambia, cómo salen las estrellas y gira la Luna, y describiremos la Tierra y el trabajo que en ella se hace con voces masculinas y femeninas. Después de todo, su visión nos podrá enriquecer. Ahora sabemos que el hombre no es la medida de todo lo que es humano; lo son los hombres y las mujeres. Los hombres no son el centro del mundo: los son hombres y mujeres. Esta idea transformará la

conciencia de una forma tan decisiva como el descubrimiento de Copérnico de que la Tierra no es el centro del universo. Podemos interpretar partes distintas sobre el escenario, a veces intercambiándonoslas o decidiendo conservarlas, según nos parezca. Podemos descubrir talentos nuevos entre aquellas a las que siempre se ha mantenido a la sombra de lo que otros hacían. Podemos encontrarnos con que los que siempre habían asumido la carga de actuar y definir pueden disponer ahora de más libertad para interpretar y experimentar el puro goce de vivir. No tenemos ninguna obligación de describir qué hallaremos al final, igual que no la tenían aquellos exploradores que navegaron al otro extremo del mundo para encontrarse con que la Tierra era redonda.

Nunca lo sabremos hasta que no empecemos. El mismo proceso es el camino, es el objetivo.

1. LOS ORÍGENES

Ante nosotros se extienden en confusa amalgama los pedazos de restos materiales: útiles, tumbas, fragmentos de cerámica, los restos de casas y santuarios, artefactos de origen dudoso sobre las paredes de las cuevas, restos humanos; todos ellos con su historia. Los unimos ayudados por mitos y conjeturas; los comparamos con lo que sabemos de los pueblos «primitivos» que sobreviven en la actualidad; utilizamos la ciencia, la filosofía o la religión para elaborar un modelo de ese lejano pasado previo al inicio de la civilización.

El enfoque que usamos en la interpretación —nuestro esquema conceptual— determina el resultado final. Este esquema no se halla libre de juicios de valor. Hacemos al pasado las preguntas que queremos ver respondidas en el presente. Durante largos períodos de la época histórica el marco conceptual que conformaba nuestras preguntas era aceptado como un hecho reconocido, indiscutible e incuestionable. Mientras la concepción teleológica cristiana dominó el pensamiento histórico se consideró a la historia precristiana meramente un estadio previo a la verdadera historia, que comenzó con el nacimiento de Cristo y acabaría con el segundo advenimiento. Cuando la teoría darviniana dominó el pensamiento histórico, se vio la prehistoria como un estadio de «barbarie» dentro de un proceso evolutivo de la humanidad que iba de lo más simple a lo más complejo. Lo que triunfaba y sobrevivía era considerado, por el mero hecho de su supervivencia, superior a lo que se esfumaba y que, por consiguiente, había «fallado». Mientras los presupuestos androcéntricos dominaron nuestras interpretaciones, encontrábamos en el pasado la ordenación según sexos/géneros prevaleciente en el presente. Dábamos por sentada la existencia de un dominio mas-

culino y cualquier evidencia en contra aparecía como una mera excepción a la norma o una alternativa fallida.

Los tradicionalistas, tanto los que trabajan dentro de un ámbito religioso como «científico», han considerado la subordinación de las mujeres un hecho universal, de origen divino, o natural y, por tanto, inmutable. Así que no hay que cuestionárselo. Lo que ha sobrevivido lo ha logrado porque era lo mejor; lo que sigue debería continuar siendo igual.

Aquellos que critican las asunciones androcéntricas y los que reconocen la necesidad de un cambio social en el presente han puesto en duda el concepto de universalidad de la subordinación femenina. Estiman que si el sistema de dominación patriarcal tuvo un origen en la historia, podría abolirse si se alteran las condiciones históricas. Por consiguiente, la cuestión sobre la universalidad de la subordinación femenina ha sido, durante más de 150 años, el núcleo del debate entre tradicionalistas y pensadoras feministas.

Para quienes critican las explicaciones patriarcales, la siguiente pregunta por orden de importancia es: si la subordinación femenina no era universal entonces, ¿existió alguna vez un modelo alternativo de sociedad? Esta pregunta se ha convertido con frecuencia en la búsqueda de una sociedad matriarcal en el pasado. Ya que muchas de las evidencias de esta búsqueda proceden de los mitos, la religión y los símbolos, casi no se ha prestado atención a los testimonios históricos.

La cuestión más importante y significativa para el historiador es esta: cómo, cuándo y por qué se produjo la subordinación de las mujeres.

Por consiguiente, antes de que podamos emprender una discusión acerca de la evolución histórica del patriarcado, hemos de revisar las principales posturas en el debate en torno a estas tres cuestiones.

La respuesta tradicional a la primera cuestión es, por supuesto, que la dominación masculina es un fenómeno universal y natural. Se podría presentar la argumentación en términos religiosos: la mujer está subordinada al hombre porque así la creó Dios.[1] Los tradicionalistas aceptan el fenómeno de la «asimetría sexual», la atribución de tareas y papeles diferentes a hombres y mujeres, observada

1. Véanse los capítulos 10 y 11, para una discusión más detallada de esta postura.

en cualquier sociedad humana conocida, como prueba de su postura y señal de que es «natural».[2] Puesto que a la mujer se le asignó por designio divino una función biológica diferente a la del hombre, dicen, también se le deben adjudicar cometidos sociales distintos. Si Dios o la naturaleza crearon las diferencias de sexo, que a su vez determinaron la división sexual del trabajo, no hay que culpar a nadie por la desigualdad sexual y el dominio masculino.

La explicación tradicional se centra en la capacidad reproductiva de las mujeres y ve en la maternidad el principal objetivo en la vida de la mujer, de ahí se deduce que se cataloguen de desviaciones a aquellas mujeres que no son madres. La función maternal de las mujeres se entiende como una necesidad para la especie, ya que las sociedades no hubieran sobrevivido hasta la actualidad a menos que la mayoría de las mujeres no hubieran dedicado la mayor parte de su vida adulta a tener y cuidar hijos. Por lo tanto, se considera que la división sexual del trabajo fundamentada en las diferencias biológicas es funcional y justa.

Una explicación corolaria de la asimetría sexual es la que sitúa las causas de la subordinación femenina en factores biológicos que atañen a los hombres. La mayor fuerza física de éstos, su capacidad para correr más rápido y cargar mayor peso, junto con su mayor agresividad, les capacitan para ser cazadores. Por tanto, se convierten en los que suministran los alimentos a la tribu, y se les valora y honra más que a las mujeres. Las habilidades derivadas de las actividades cinegéticas les dotan a su vez para ser guerreros. El hombre cazador, superior en fuerza, con aptitudes, junto con la experiencia nacida del uso de útiles y armas, protege y defiende «naturalmente» a la mujer, más vulnerable y cuya dotación biológica la destina a la maternidad y a la crianza de los hijos.[3] Por úl-

2. Véase, por ejemplo, George P. Murdock, *Our Primitive Contemporaries*, Nueva York, 1934; R. B. Lee e Irven De Vore, eds., *Man, the Hunter*, Chicago, 1968.

Margaret Mead, en *Male and Female*, Nueva York, 1949, aunque presente algo novedoso cuando demuestra la existencia de una amplia gama de actitudes sociales hacia las funciones según el sexo, acepta la universalidad de la asimetría sexual.

3. Véanse Lionel Tiger, *Men in Groups*, Nueva York, 1970, cap. 3; Robert Ardrey, *The Territorial Imperative: A Personal Inquiry into the Animal Origins of Property and Nations*, Nueva York, 1966: Alison Jolly, *The Evolution of Primate Behaviour*, Nueva York, 1972; Marshall Sahlins, «The Origins of Society», *Scientific American*, vol. 203, n.° 48 (septiembre de 1960), pp. 76-87.

Si se quiere ver una explicación androcéntrica, en la que se valora negativamente

timo, esta interpretación determinista biológica se aplica desde la Edad de Piedra hasta el presente gracias a la aseveración de que la división sexual del trabajo basada en la «superioridad» natural del hombre es un hecho y, por consiguiente, tan válido hoy como lo fuera en los primitivos comienzos de la sociedad humana.

Esta teoría, en sus diferentes formas, es con mucho la versión más popular en la actualidad del argumento tradicional y ha tenido un fuerte efecto explicativo y de refuerzo sobre las ideas contemporáneas de la supremacía masculina. Probablemente se deba a sus adornos «científicos», basados en una selección de los datos etnográficos y en el hecho de que parece explicar el dominio masculino de tal manera que exime a todos los hombres contemporáneos de cualquier responsabilidad por ello. Con qué profundidad esta explicación ha afectado incluso a las teóricas feministas queda patente en su aceptación parcial por parte de Simone de Beauvoir, quien da por seguro que la «trascendencia» del hombre deriva de la caza y la guerra y del uso de las herramientas necesarias para estas actividades.[4]

Lejos de las dudosas afirmaciones biológicas sobre la superioridad física masculina, la interpretación del hombre cazador ha sido rebatida gracias a las evidencias antropológicas de las sociedades cazadoras y recolectoras. En la mayoría de ellas, la caza de animales grandes es una actividad auxiliar, mientras que las principales aportaciones de alimento provienen de las actividades de recolección y caza menor, que llevan a cabo mujeres y niños.[5] Además, como veremos más adelante, es precisamente en las sociedades cazadoras y recolectoras donde encontramos bastantes ejemplos de complementariedad entre sexos, y en las que las mujeres ostentan

a los hombres y en la que se culpa a sus impulsos agresivos de ser la causa de la guerra y de la subordinación de las mujeres, léase a Marvin Harris, «Why Men Dominate Women», *Columbia* (verano de 1978), pp. 9-13 y 39.

4. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Nueva York, 1953, reimpresión, 1974, pp. xxxiii-xxxiv [para las traducciones castellanas de las obras citadas, véase la Bibliografía].

5. Peter Farb, *Humankind*, Boston, 1978, cap. 5; Sally Slocum, «Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology», en Rayna R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, 1975, pp. 36-50. Una interesante revisión del artículo de Sally Slocum, hecha desde otro punto de vista, puede leerse en Michelle Z. Rosaldo, «The Use and Abuse of Antropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding», *SIGNS*, vol. 5, n.° 3 (primavera de 1980), pp. 412-413, 213.

un estatus relativamente alto, en oposición directa a lo que se afirma desde la escuela de pensamiento del hombre cazador.

Las antropólogas feministas han puesto recientemente en duda muchas de las antiguas generalizaciones, que sostenían que la dominación masculina era virtualmente universal en todas las sociedades conocidas, por ser asunciones patriarcales de parte de los etnógrafos e investigadores de esas culturas. Cuando las antropólogas feministas han revisado los datos o han hecho su propio trabajo de campo se han encontrado con que la dominación masculina no es ni mucho menos universal. Han hallado sociedades en las que la asimetría sexual no comporta connotaciones de dominio o subordinación. Es más, las tareas realizadas por ambos sexos resultan indispensables para la supervivencia del grupo, y en muchos aspectos se considera que ambos tienen el mismo estatus. En estas sociedades se cree que los sexos son «complementarios»; tienen papeles y estatus diferentes, pero son iguales.[6]

Otra manera de refutar las teorías del hombre cazador ha sido la de mostrar las contribuciones fundamentales, culturalmente innovadoras, de las mujeres a la creación de la civilización con sus inventos de la cestería y la cerámica y sus conocimientos y el desarrollo de la horticultura.[7] Elise Boulding, en concreto, ha demostrado que el mito del hombre cazador y su perpetuación son crea-

6. Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere, «Introduction», en M. Z. Rosaldo y L. Lamphere, *Woman, Culture and Society*, Stanford, 1974, p. 3. Para una discusión más amplia, véase Rosaldo, «A Theoretical Overview», *ibid.*, pp. 16-42; L. Lamphere, «Strategies, Cooperation, and Conflict Among Women in Domestic Groups», *ibid.*, pp. 97-112. Véase también Slocum, en el libro de Reiter, *Anthropology of Women*, pp. 36-50, y los artículos de Patricia Draper y Judith K. Brown, en el mismo libro.

Sobre un ejemplo de complementariedad de los sexos, véase Irene Silverblatt, «Andean Women in the Inca Empire», *Feminist Studies*, vol. 4, n.° 3 (octubre de 1978), pp. 37-61.

En el libro de Peggy Reeves Sanday, *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*, Cambridge, 1981, se puede encontrar una revisión de toda la literatura sobre este tema y una interpretación interesante de ello.

7. M. Kay Martin y Barbara Voorhies, *Female of the Species*, Nueva York, 1975, en especial el cap. 7; Nancy Tanner y Adrienne Zilhlman, «Women in Evolution, Part I: Innovation and Selection in Human Origins», en *SIGNS*, vol. 1, n.° 3 (primavera de 1976), pp. 585-608.

ciones socioculturales al servicio del mantenimiento de la supremacía y hegemonía masculinas.[8]

La defensa tradicional de la supremacía masculina basada en el razonamiento determinista biológico ha cambiado con el tiempo y ha demostrado ser extremadamente adaptable y flexible. Cuando en el siglo XIX empezó a perder fuerza el argumento religioso, la explicación tradicional de la inferioridad de la mujer se hizo «científica». Las teorías darvinianas reforzaron la creencia de que la supervivencia de la especie era más importante que el logro personal. De la misma manera que el Evangelio Social utilizó la idea darviniana de supervivencia del más apto para justificar la distribución desigual de riquezas y privilegios en la sociedad norteamericana, los defensores científicos del patriarcado justificaban que se definiera a las mujeres por su rol maternal y que se las excluyera de las oportunidades económicas y educativas porque estaban al servicio de la causa más noble de la supervivencia de la especie. A causa de su constitución biológica y su función maternal se pensaba que las mujeres no eran aptas para una educación superior y otras actividades profesionales. Se consideraba la menstruación y la menopausia, incluso el embarazo, estados que debilitaban, enfermaban, o eran anormales, que imposibilitaban a las mujeres y las hacían verdaderamente inferiores.[9]

Asimismo, la psicología moderna observó las diferencias de sexo existentes desde la asunción previa y no verificada de que eran naturales, y construyó la imagen de una hembra psicológica que se encontraba biológicamente tan determinada como lo estuvieron sus antepasadas. Al observar desde una perspectiva ahistórica los papeles sexuales, los psicólogos tuvieron que hacer conclusiones partiendo de datos clínicos observados, en los que se reforzaban los papeles por géneros predominantes.[10]

Las teorías de Sigmund Freud alentaron también la explicación tradicional. Para Freud, el humano corriente era un varón; la mujer era, según su definición, un ser humano anormal que no tenía pene y cuya estructura psicológica supuestamente se centraba en la lucha por compensar dicha deficiencia. Aunque muchos aspectos de la teoría freudiana serían de gran utilidad en la construcción de la teoría feminista, fue el dictamen de Freud de que para la mujer «la anatomía es el destino» lo que dio nuevo vigor y fuerzas al argumento supremacista masculino.[11]

Las aplicaciones a menudo vulgarizadas de la teoría freudiana en la educación infantil y en obras de divulgación dieron un renovado prestigio al viejo argumento de que el principal papel de la mujer es tener y cuidar hijos. La doctrina popularizada de Freud se convirtió en texto obligado de educadores, asistentes sociales y de la audiencia de los medios de comunicación.[12]

Recientemente, la sociobiología de E. O. Wilson ha ofrecido la visión tradicional del género bajo una argumentación en la que se aplican las ideas darvinianas de la selección natural a la conducta humana. Wilson y sus seguidores argumentan que las conductas humanas que son «adaptativas» para la supervivencia del grupo quedan codificadas en los genes, e incluyen en estas conductas cualidades tan complejas como el altruismo, la lealtad o la conducta ma-

8. Elise Boulding, «Public Nurturance and the Man on Horseback», en Meg Murray, ed., *Face to Face: Fathers, Mothers, Masters, Monsters — Essays for a Non-sexist Future*, Westport, Connecticut, 1983, pp. 273-291.

9. Las obras de William Alcott, *The Young Woman's Book of Health*, Boston, 1850, y Edward H. Clarke, *Sex in Education or a Fair Chance for Girls*, Boston, 1878, son típicas de las posturas del siglo XIX.

Una discusión reciente en torno a la visión decimonónica de la salud femenina se encuentra en Mary S. Hartman y Lois Banner, eds., *Clio's Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women*, Nueva York, 1974. Véanse los artículos de Ann Douglas Wood, Carroll Smith-Rosenberg y Regina Morantz.

10. Naomi Weisstein fue quien expuso por primera vez la tendencia patriarcal inconsciente que existía en los experimentos psicológicos denominados científicos en «Kinder, Küche, Kirche as Scientific Law: Psychology Constructs the Female», en Robin Morgan, ed., *Sisterhood is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, Nueva York, 1970, pp. 205-220.

11. La visión freudiana tradicional aparece en: Sigmund Freud, «Female Sexuality» (1931), en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 21, Londres, 1964; Ernest Jones, «Early Development of Female Sexuality», *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 8 (1927), pp. 459-472; Sigmund Freud, «Some Physical Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes» (1925), en *Standard Edition*, vol. 19 (1961); Erik Erikson, *Childhood and Society*, Nueva York, 1950; Helene Deutsch, *Psychology of Women*, vol. 1 (Nueva York, 1944). Véase asimismo la discusión de la postura freudiana revisionista en Jean Baker Miller, ed., *Psychoanalysis and Women*, Harmondsworth, Inglaterra, 1973.

12. Véase, por ejemplo, Ferdinand Lundberg y Marynia Farnham, M. D., *Modern Women: The Lost Sex*, Nueva York, 1947.

ternal. No sólo dicen que los grupos que practiquen una división sexual del trabajo en la que las mujeres hagan de niñeras y educadoras de los niños tendrán una ventaja evolutiva, sino que defienden que este comportamiento pasa de alguna manera a formar parte de nuestro código genético, de modo que las propensiones psicológicas y físicas necesarias para esta organización social se desarrollan selectivamente y se seleccionan genéticamente. El papel de madre no es tan sólo un papel asignado por la sociedad, es también el que se ajusta a las necesidades físicas y psicológicas de las mujeres. Aquí, nuevamente, el determinismo biológico se convierte en una obligación, en realidad una defensa política del *statu quo* en lenguaje científico.[13]

Las críticas feministas han demostrado la argumentación circular, la falta de pruebas y los presupuestos acientíficos de la sociobiología de Wilson.[14] Desde un punto de vista no científico, la falacia más obvia de los sociobiólogos es su ahistoricidad por lo que respecta al hecho de que los hombres y las mujeres de hoy no viven en un estado natural. La historia de la civilización describe el proceso por el cual los humanos se han distanciado de la naturaleza mediante la invención y el perfeccionamiento de la cultura. Los tradicionalistas ignoran los cambios tecnológicos que han hecho posible alimentar a un niño con biberón sin riesgos y hacerle crecer con otras personas que le cuiden que no sean su madre. Ignoran las consecuencias del cambio sufrido en la duración de la vida y en los ciclos vitales. Hasta que las normas comunales de higiene y los conocimientos médicos actuales no frenaron la mortalidad infantil al punto que los progenitores podían contar con que cada hijo que tuvieran llegaría a la madurez, las mujeres estaban obligadas a alumbrar bastantes hijos a fin de que unos cuantos sobrevivieran. Del mismo modo, el aumento de la esperanza de vida y el descenso de la mortalidad infantil modificaron los ciclos vitales de hombres y mujeres. Estos avances iban ligados a la industrialización y ocurrieron en la civilización occidental (para los blancos) a finales del siglo XIX, produciéndose más tarde para los pobres y las minorías a causa de la distribución desigual de los servicios sanitarios y sociales. Mientras que hasta 1870 la crianza de los hijos y el matrimonio eran coterminales —es decir, cabía esperar que uno o ambos progenitores falleciesen antes de que el menor de sus hijos llegara a la madurez—, en la sociedad norteamericana actual las parejas pueden contar con vivir juntas doce años más después de que el menor de sus hijos haya llegado a adulto, y las mujeres pueden esperar sobrevivir siete años a sus maridos.[15]

Y en cambio los tradicionalistas pretenden que las mujeres continúen en los mismos papeles y ocupaciones que eran operativos y necesarios para la especie en el neolítico. Aceptan los cambios culturales gracias a los cuales los varones se han liberado de las necesidades biológicas. Suplir el esfuerzo físico por el trabajo de las máquinas es progreso; sólo las mujeres están, en su opinión, destinadas para siempre al servicio de la especie a causa de su biología. Decir que de todas las actividades humanas tan sólo el que las mujeres cuiden de los hijos es inmutable y eterno es, en verdad, relegar la mitad de la raza humana a un estado inferior de existencia, a la naturaleza y no a la cultura.

Las cualidades que habrían ayudado a la supervivencia humana durante el neolítico ahora les son innecesarias a las personas. Independientemente de si cualidades como la agresividad o el cuidado de los hijos se transmiten genética o culturalmente, es obvio que la agresividad masculina, que pudo ser muy funcional durante la Edad de Piedra, es una amenaza a la supervivencia de la humanidad en la era nuclear. En un momento en que la superpoblación y el agotamiento de los recursos naturales suponen un verdadero peligro para la supervivencia humana, puede que sea más adaptativo refrenar la capacidad reproductiva de las mujeres que fomentarla.

13. Edward O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, Massachusetts, 1975, en especial el último capítulo: «Man: From Sociobiology to Sociology».

14. Ruth Bleier, *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women*, Nueva York, 1984, cap. 2. Véase también Marian Lowe, «Sociobiology and Sex Differences», en *SIGNS*, vol. 4, n.° 1 (otoño de 1978), pp. 118-125.

Un número especial de *SIGNS*, «Development and the Sexual Division of Labor», vol. 7. n.° 2 (invierno de 1981), trata la cuestión desde una óptica feminista, empírica y teórica a la vez. Véase en concreto el artículo de María Patricia Fernández Kelly, «Development and the Sexual Division of Labor: An Introduction», pp. 268-278.

15. Para un resumen esclarecedor del impacto de los cambios demográficos sobre las mujeres, véase Robert Wells, «Women's Lives Transformed: Demographic and Family Patterns in America, 1600-1970», en Carol Ruth Berkin y Mary Beth Norton, eds., *Women of America, A History*, Boston, 1979, pp. 16-36.

Además, en desacuerdo con cualquier argumento que se base en el determinismo biológico, las feministas cuestionan las asunciones androcéntricas ocultas en las ciencias que se dedican a los seres humanos. Han denunciado que en biología, antropología, zoología y psicología estas asunciones han inducido a hacer lecturas de los datos científicos que distorsionan su significado. De este modo, por ejemplo, se reviste el comportamiento de los animales de un significado antropomórfico, y se convierte a los chimpancés machos en patriarcas.[16] Muchas feministas sostienen que las interpretaciones culturales han exagerado enormemente el escaso número de diferencias reales que hay entre los sexos, y que el valor dado a las diferencias sexuales es de por sí un producto cultural. Los atributos sexuales son una realidad biológica, pero el género es un producto del proceso histórico. El hecho de que las mujeres tengan hijos responde al sexo; que las mujeres los críen se debe al género, una construcción cultural. El género ha sido el principal responsable de que se asignara un lugar determinado a las mujeres en la sociedad.[17]

Demos ahora un breve repaso a las teorías que niegan la universalidad de la subordinación femenina y que defienden un primer estadio de dominación femenina (matriarcado) o de igualdad entre mujeres y hombres. Las principales explicaciones son la economico-marxista y la materialista.

El análisis marxista ha influido enormemente sobre las estudiosas feministas al indicarles las cuestiones a preguntar. La obra de referencia básica es *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Friedrich Engels, que describe la «histórica derrota del sexo femenino» como un evento que deriva del surgimiento de la propiedad privada.[18] Engels, que extrajo sus generalizaciones del trabajo de etnógrafos y teóricos del siglo XIX tales como J. J. Bachofen y L. M. Morgan, defendía la existencia de sociedades comu-

16. Estas críticas se encuentran mucho mejor sintetizadas en una serie de ensayos aparecidos en *SIGNS*. Cf.: Mary Brown Parlee, «Psychology», vol. 1, n.° 1 (otoño de 1975), pp. 119-138; Carol Stack *et al.*, «Anthropology», *ibid.*, pp. 147-160; Reesa M. Vaughter, «Psychology», vol. 2, n.° 3 (otoño de 1976), pp. 120-146; Louise Lamphere, «Anthropology», vol. 2, n.° 3 (primavera de 1977), pp. 612-627.

17. Gayle Rubin, «The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex», en Reiter, *Anthropology of Women*, p. 159.

18. Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, editado por Eleanor Leacock, Nueva York, 1972.

nistas sin clases previas a la formación de la propiedad privada.[19] Puede que estas sociedades fueran o no matriarcales, pero eran igualitarias. Engels presuponía una «primitiva» división del trabajo entre los sexos.

> El hombre lucha en la guerra, va de caza y de pesca, procura los alimentos y las herramientas necesarias para ello. La mujer atiende la casa y la preparación de los alimentos, confecciona ropas, cocina, teje y cose. Cada uno es el amo en su esfera: el hombre en la selva, la mujer en la casa. Cada uno es propietario de los instrumentos que hace y emplea ... Aquello que se haga o utilice en común es de propiedad comunal: la casa, el jardín, la barca.[20]

La descripción que hace Engels de la primitiva división sexual del trabajo se parece curiosamente a la de las unidades familiares campesinas de Europa trasladadas a la prehistoria. La información etnográfica en la que él basó sus generalizaciones ha sido rebatida. En la mayoría de las sociedades primitivas del pasado y en todas las sociedades cazadoras y recolectoras que todavía existen hoy, las mujeres aportan por término medio el 60 por 100 o más de la comida. Para ello a menudo tienen que alejarse de sus casas, llevándose consigo bebés y niños pequeños. Además, la asunción de que existe una fórmula y un modelo de la división sexual del trabajo es errónea. El trabajo concreto realizado por hombres y mujeres difiere muchísimo según la cultura, y depende bastante del entorno ecológico en que viven estas personas.[21] Engels planteó la teoría de que en las sociedades tribales el desarrollo de la domesticación animal llevó al comercio y a la propiedad de los rebaños en manos de los cabezas de familia, presumiblemente varones, pero fue incapaz

19. J. J. Bachofen, *Myth, Religion and Mother Right*, traducido por Ralph Manheim, Princeton, 1967; y Lewis Henry Morgan, *Ancient Society*, editado por Eleanor Leacock, Nueva York, 1963; reimpresión de la edición de 1877.

20. Engels, *Origin*, p. 218.

21. Hay un estudio sobre la división del trabajo según los sexos en 224 sociedades en Murdock, *Our Primitive Contemporaries*, Nueva York, 1934, y George P. Murdock, «Comparative Data on the Division of Labor by Sex», en *Social Forces*, vol. 15, n.° 4 (mayo de 1937), pp. 551-553. Karen Sacks ha evaluado estos datos y ha formulado una crítica desde la perspectiva feminista en *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality*, Westport, Connecticut, 1979, caps. 2 y 3.

de explicar cómo se produjo.[22] Los hombres se apropiaron de los excedentes de la ganadería y los convirtieron en propiedad privada. Una vez adquirida esta propiedad privada, los hombres buscaron la manera de asegurarla para sí y sus herederos; lo lograron institucionalizando la familia monógama. Al controlar la sexualidad femenina mediante la exigencia de una castidad premarital y el establecimiento del doble estándar sexual dentro del matrimonio, los hombres se aseguraron la legitimidad de su descendencia y garantizaron así su interés de propiedad. Engels subrayó la vinculación entre la ruptura de las anteriores relaciones de parentesco basadas en la propiedad comunal y el nacimiento de la familia nuclear como unidad económica.

Con el desarrollo del Estado, la familia monógama se transformó en la familia patriarcal, en la que el trabajo de la esposa «pasó a ser un *servicio privado*; la esposa se convirtió en la principal sirvienta, excluida de participar en la producción social». Engels concluía:

> La abolición del derecho materno fue *la histórica derrota del sexo femenino*. El hombre también tomó el mando en la casa; la mujer quedó degradada y reducida a la servidumbre; se convirtió en la esclava de su lujuria y en un mero instrumento de reproducción.[23]

Engels empleó el término *Mutterrecht*, traducido aquí por derecho materno, recogido de Bachofen, para describir las relaciones de parentesco matrilineales en las que las propiedades de los hombres no pasaban a sus hijos sino a los hijos de sus hermanas. También aceptaba el modelo de Bachofen de una progresión «histórica» de la estructura familiar, desde el matrimonio de grupo al monógamo. Argumentaba que el matrimonio monógamo era visto por la mujer como una mejora en su condición, ya que con ello adquirió «el derecho a entregarse solamente a *un* hombre». Engels llamó también la atención respecto a la institucionalización de la prostitución, que describió como uno de los pilares indispensables del matrimonio monógamo.

Se han criticado las conjeturas que hace Engels acerca de la

22. Engels, *Origin*, pp. 220-221.
23. *Ibid.*, p. 137; primera cita; pp. 120-121, segunda cita.

sexualidad femenina por ser un reflejo de sus propios valores sexistas victorianos, pues parte de la asunción, no probada, de que los estándares de mojigatería de las mujeres del siglo XIX podían explicar los actos y las actitudes de las mujeres en los albores de la civilización.[24] Con todo, Engels realizó una gran contribución a nuestros conocimientos sobre la posición de las mujeres en la sociedad y en la historia: 1) Subrayó la conexión entre cambios estructurales en las relaciones de parentesco y cambios en la división del trabajo, por un lado, y la posición que ocupan las mujeres en la sociedad, por el otro. 2) Demostró una conexión entre el establecimiento de la propiedad privada, el matrimonio monógamo y la prostitución. 3) Mostró la conexión entre el dominio económico y político de los hombres y su control sobre la sexualidad femenina. 4) Al situar «la histórica derrota del sexo femenino» en el período de formación de los estados arcaicos, basados en el dominio de las elites propietarias, dio historicidad al acontecimiento. Aunque fue incapaz de probar ninguna de estas propuestas, definió las principales cuestiones teóricas de los siguientes cien años. También ciñó la discusión de «la cuestión femenina» al ofrecer una explicación convincente, unicausal, y al concentrar la atención en un solo acontecimiento que para él se asemejaba a una «derrota» revolucionaria. Si la causa de la «esclavización» de las mujeres fuera el desarrollo de la propiedad privada y las instituciones que de ella se derivan, lógicamente se deducía que la abolición de la propiedad privada liberaría a las mujeres. En cualquier caso, la mayor parte de los trabajos teóricos en el tema del origen de la subordinación de las mujeres se han dirigido a aprobar, mejorar o refutar la obra de Engels.

Las asunciones básicas de Engels acerca de la naturaleza de los sexos estaban basadas en la aceptación de las teorías evolutivas de la biología, pero su mayor mérito fue destacar el influjo que tienen

24. Mary Jane Sherfey, M. D., presenta la teoría biológico-determinista contraria en *The Nature and Evolution of Female Sexuality*, Nueva York, 1972. Sherfey defiende que la ilimitada capacidad orgásmica de las mujeres y el estro perpetuo eran un problema para la naciente vida comunitaria en el período neolítico. La biología femenina propiciaba los conflictos entre los hombres e impedía la cooperación dentro del grupo, dando lugar a que los hombres instituyeran los tabúes del incesto y el dominio sexual masculino para controlar el potencial socialmente destructivo de la sexualidad femenina.

las fuerzas sociales y culturales en la estructuración y definición de las relaciones entre los sexos. Paralelamente a su modelo de relaciones sociales, desarrolló una teoría evolutiva de las relaciones entre los sexos en la que el punto álgido de desarrollo era el matrimonio monógamo entre clases obreras en una sociedad socialista. Al vincular las relaciones sexuales con relaciones sociales en proceso de cambio quebró el determinismo biológico de los tradicionalistas. Por llamar la atención sobre el conflicto sexual incorporado a la institución tal y como emergió de las relaciones de propiedad privada, reforzó el vínculo entre cambio economicosocial y lo que hoy denominaríamos relaciones de género. Él definió el matrimonio monógamo de la manera en que se formó en la primera sociedad estatal como «la sujeción de un sexo a otro, la proclama de un conflicto entre sexos totalmente desconocido hasta ahora en los tiempos prehistóricos». Significativamente, continuaba:

> La primera oposición de clases que aparece en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre hombre y mujer en el matrimonio monógamo, y la primera opresión de clases con la del sexo femenino por el masculino.[25]

Estas afirmaciones ofrecían muchas vías prometedoras para la elaboración de teorías, de las cuales se hablará más adelante. Pero la identificación que hace Engels de la relación entre los sexos con el «antagonismo de clases» ha resultado ser un callejón sin salida que durante mucho tiempo ha apartado a los teóricos del conocimiento real de las diferencias entre relaciones de clases y relaciones entre sexos. Ello se vio agravado por la insistencia que ponían los marxistas en que las cuestiones de las relaciones entre sexos debían estar subordinadas a cuestiones de relaciones entre clases, expresado no sólo en la teoría sino también en la práctica política, allí donde tuvieron el poder para ello. Sólo recientemente las nuevas especialistas feministas han empezado a forjar las herramientas teóricas con que corregir dichos errores.

El antropólogo estructuralista Claude Lévi-Strauss ofrece también una explicación teórica en la que la subordinación de las mujeres resulta crucial para la formación de la cultura. Pero a diferencia

25. Engels, *Origin*, p. 129.

de Engels, Lévi-Strauss defiende que los hombres construyeron la cultura a partir de un solo componente básico. Lévi-Strauss reconoce en el tabú del incesto un mecanismo humano universal, arraigado en cualquier organización social.

> La prohibición del incesto no es tanto una norma que prohíbe el matrimonio con la madre, la hermana o la hija, como una norma que obliga a dar la madre, la hermana o la hija a otros. Esta es la regla suprema del obsequio.[26]

El «intercambio de mujeres» es la primera forma de comercio, mediante la cual se las convierte en una mercancía y se las «cosifica», es decir, se las considera cosas antes que seres humanos. El intercambio de mujeres, según Lévi-Strauss, marca el inicio de la subordinación de las mujeres. Ello a su vez refuerza una división sexual del trabajo que establece el dominio masculino. De todas formas Lévi-Strauss considera el tabú del incesto como un paso positivo y necesario hacia la creación de la cultura humana. Las pequeñas tribus autosuficientes estaban obligadas a relacionarse con las tribus vecinas, bien mediante una guerra continua o bien buscando una vía de coexistencia pacífica. Los tabúes de la endogamia y el incesto estructuraron una interacción pacífica y promovieron las aliazas entre tribus.

La antropóloga Gayle Rubin define con precisión la manera en que este sistema de intercambio afecta a las mujeres:

> El intercambio de mujeres es la manera rápida de expresar que las relaciones sociales del sistema de parentesco decretan que los hombres tienen ciertos derechos sobre sus parientes femeninos, y que las mujeres no los tienen sobre sus parientes masculinos ... [Es un] sistema en el cual las mujeres no tienen plenos derechos sobre sí mismas.[27]

Debemos advertir que en la teoría de Lévi-Strauss los hombres son los actores que imponen una serie de estructuras y relaciones

26. Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, Boston, 1969, p. 481.
27. Gayle Rubin, «Traffic in Women», en Reiter, *Anthropology of Women*, p. 177.

sobre las mujeres. Una explicación de esta índole no se puede considerar aceptable. ¿Cómo ocurrió? ¿Por qué se tenía que intercambiar mujeres y no hombres o niños y niñas? Aunque se admitiera la utilidad operativa de este arreglo, ¿por qué tenían que estar las mujeres de acuerdo?[28] Indagaremos estas cuestiones en el próximo capítulo, en un esfuerzo por elaborar una hipótesis fiable.

El gran influjo de Lévi-Strauss sobre las teóricas feministas ha provocado un cambio de atención, desde la búsqueda de los orígenes económicos al estudio de los sistemas simbólicos y los significados de las sociedades. La obra más influyente fue el ensayo de Sherry Ortner, en el año 1974, en donde ella argumentaba convincentemente que en cualquier sociedad conocida se identifica a las mujeres por estar más cerca de la naturaleza que de la cultura.[29] Puesto que cualquier cultura infravalora la naturaleza porque lucha por dominarla, las mujeres se han convertido en el símbolo de un orden inferior, intermedio, de seres. Ortner mostraba que se las identificaba así porque:

> 1) El cuerpo de la mujer y su función ... parecen acercarla más a la naturaleza; 2) el cuerpo femenino y sus funciones la colocan en papeles sociales que a su vez se consideran de orden inferior dentro de los procesos culturales a los de los hombres; y 3) los roles tradicionales de la mujer, que su cuerpo y las funciones de éste le imponen, le dan a su vez una estructura psíquica distinta ... que ... se considera más próxima a la naturaleza.[30]

Este breve ensayo provocó un debate largo y muy informativo entre las teóricas y las antropólogas feministas que todavía prosigue. Ortner, y quienes coinciden con ella, abogan fuertemente por la universalidad de la subordinación femenina, si no en las condiciones sociales actuales, al menos en los sistemas de significado de la sociedad. Quienes se oponen a este punto de vista refutan la idea de universalidad, lo critican por ser ahistórico y se niegan a situar a las mujeres en el papel de las víctimas pasivas. Por último,

28. Hay una crítica feminista a la teoría de Lévi-Strauss en Sacks, *Sisters*, pp. 55-61.
29. Sherry Ortner, «Is Female to Male as Nature Is to Culture?», en Rosaldo y Lamphere, *Woman, Culture and Society*, pp. 67-88.
30. *Ibid.*, pp. 73-74.

ponen en duda la aceptación, implícita en la posición estructuralista feminista, de la existencia de una dicotomía inamovible e inmutable entre hombre y mujer.[31]

No es este el lugar para hacer justicia a la copiosidad y sofisticación de este debate feminista, que todavía continúa, pero la discusión de la universalidad de la subordinación femenina ha ofrecido ya tantas alternativas que incluso aquellas que responden afirmativamente a su existencia reconocen que la forma de plantear las cuestiones tiene defectos. Cada vez más, a medida que se ahonda en el debate, queda claro que las explicaciones unicausales y hablar de universalidad no van a responder correctamente la cuestión de las causas. El enorme mérito de la postura funcionalista es que revela la estrechez de las explicaciones meramente económicas, con lo que quienes se inclinaban por dar relieve a la biología y a la economía se ven forzados ahora a tratar con el poder de los sistemas de creencias, los símbolos y las construcciones mentales. En especial, la fe compartida por la mayoría de las feministas en que el género es una construcción social plantea un desafío intelectual más serio a las explicaciones tradicionalistas.

Hay otra corriente teórica que merece nuestra seria consideración, en primer lugar porque es feminista en la pràctica y en intención y, en segundo, porque representa una tradición histórica en el pensamiento sobre las mujeres. La teoría maternalista está construida sobre la aceptación de las diferencias biológicas entre los sexos. Muchas feministas-maternalistas también consideran inevitable la división sexual del trabajo montada sobre estas diferencias biológicas, aunque algunas pensadoras recientes han empezado a revisar esta postura. Las maternalistas se diferencian de los tradicionalistas en que a partir de esto hablan en favor de la igualdad de las mujeres, e incluso en pro de la superioridad femenina.

La primera gran teoría basada en los principios maternalistas fue elaborada por J. J. Bachofen en su influyente obra *Das Mutterrecht.*[32] El trabajo de Bachofen influyó en Engels y en Charlotte

31. El debate queda muy bien definido en dos colecciones de ensayos: Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead, eds., *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Nueva York, 1981, y Carol MacCormack y Marilyn Strathern, eds., *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Inglaterra, 1980.
32. Johann Jacob Bachofen, *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart, 1861.

Perkins Gilman y tiene su paralelo en el pensamiento de Elizabeth Cady Stanton. Una amplia serie de feministas del siglo XX aceptaron sus datos etnográficos y el análisis que él efectuó de las fuentes literarias, y los utilizaron para elaborar toda una gama de diferentes teorías.[33] Las ideas de Bachofen también han ejercido una gran influencia sobre Robert Briffault, así como en una escuela de analistas y teóricos jungianos cuyos trabajos han gozado de gran aprecio y estima popular en Norteamérica durante este siglo.[34]

El esquema básico de Bachofen era evolucionista y darviniano; describía varias etapas en la evolución de la sociedad, que pasaban ininterrumpidamente desde la barbarie al moderno patriarcado. La contribución original de Bachofen fue su afirmación de que las mujeres de las sociedades primitivas desarrollaron la cultura y que hubo un estadio de «matriarcado» que sacó a la civilización de la barbarie. Bachofen se expresa con elocuencia y de forma poética sobre dicho estadio:

> En el estadio más remoto y oscuro de la existencia humana, [el amor entre madre e hijo] fue la única luz que brillaba en medio de la oscuridad moral ... Porque cría a sus hijos, la mujer aprende antes que el hombre a desplegar sus atenciones amorosas a otra criatura más allá de los límites de su propio ser ... En este estadio la mujer es la depositaria de toda la cultura, de toda la benevolencia, de toda la devoción, de todo el interés por los vivos y de todo el dolor por los muertos.[35]

A pesar de la alta estima que concedió al papel de la mujer en el sombrío pasado, Bachofen veía el ascenso del patriarcado en la civilización occidental como el triunfo de un pensamiento y una organización religiosa y política superiores, a lo cual oponía negativamente el desarrollo histórico de Asia y África. Pero él abogaba,

33. Cf. Charlotte Perkins Gilman, *Women and Economics*, Nueva York, 1966, reimpresión de la edición de 1898; Helen Diner, *Mothers and Amazons: The First Feminine History of Culture*, Nueva York, 1965; Elizabeth Gould Davis, *The First Sex*, Nueva York, 1971; Evelyn Reed, *Women's Evolution*, Nueva York, 1975.

34. Robert Briffault, *The Mothers: A Study of the Origins of Sentiments and Institutions*, 3 vols., Nueva York, 1927; véase también la Introducción de Joseph Campbell al *Das Mutterrecht* de Bachofen, pp. xxv-vii.

35. Bachofen, *Das Mutterrecht*, p. 79.

igual que sus seguidores, por la incorporación del «principio femenino» de cuidado de los hijos y de altruismo en la sociedad moderna.

Las feministas norteamericanas del siglo pasado desarrollaron una teoría maternalista muy completa, basada no tanto en Bachofen como en su redefinición de la doctrina patriarcal de la «esfera aparte de la mujer». Aun así, hay estrechos paralelismos entre sus ideas y las ideas de Bachofen de características «femeninas» innatas y positivas. Las feministas del siglo XIX, tanto de Norteamérica como de Inglaterra, consideraban más altruistas a las mujeres que a los hombres a causa de sus instintos maternales y su práctica de siempre, y más virtuosas a causa de su supuesta tendencia de ser el sexo débil. Creían que estas características, que a diferencia de Bachofen ellas adscribían frecuentemente al *histórico* papel de las mujeres como criadoras, daba a las mujeres una misión especial: rescatar la sociedad de la destrucción, la competitividad y la violencia creadas por los hombres que poseían un poder absoluto. Elizabeth Cady Stanton, en concreto, desarrolló un argumento que mezclaba el derecho natural, la filosofía y el nacionalismo norteamericano con el maternalismo.[36]

Stanton escribió en una época, la naciente república norteamericana, en que las ideas tradicionalistas del género se estaban redefiniendo. En la Norteamérica colonial, al igual que en la Europa del siglo XVIII, se consideraba que las mujeres estaban subordinadas y dependían de los varones de su familia, aunque se las apreciara, especialmente en las colonias y en la región fronteriza, como compañeras en la vida económica. Se las había apartado del acceso a una educación igual y de la participación y el poder dentro de la vida pública. Ahora, cuando los hombres estaban creando una nueva nación, adjudicaron a la mujer el nuevo papel de «madre de la república», responsabilizándola de la educación de los ciudadanos varones que dirigirían la sociedad. Las mujeres republicanas iban a ser ahora las soberanas en la esfera doméstica, aunque los hombres continuaran reclamando para sí la esfera pública, incluida la vida económica. Esferas separadas, determinadas por el sexo, como se define en el «culto a la verdadera feminidad», se convirtie-

36. Cf. Discursos de E. Cady Stanton, en Ellen DuBois, ed., *Elizabeth Cady Stanton and Susan B. Anthony: Correspondence, Writings, Speeches*, Nueva York, 1981.

ron en la ideología prevalente. Mientras que los hombres institucionalizaban su predominio en la economía, la educación y la política, se animaba a la mujer a que se adaptara a un estatus de subordinación mediante una ideología que concedía una mayor importancia a su función de madre.[37]

En las primeras décadas del siglo XIX, las norteamericanas redefinieron en la práctica y en la teoría la posición que debían ocupar en la sociedad. Aunque las primeras feministas aceptaban en realidad la separación de esferas, transformaron el significado de este concepto al abogar por el derecho y el deber de la mujer a entrar en la vida pública en virtud de la superioridad de sus valores y la fuerza incorporadas a su papel de madres. Stanton transformó la doctrina de una «esfera aparte» en un argumento feminista cuando dijo que las mujeres tenían derecho a una igualdad porque eran ciudadanas y, como tales, disfrutaban de los mismos derechos naturales que los hombres, y porque al ser madres estaban mejor equipadas que los hombres para mejorar la sociedad.

Un argumento maternalista-feminista parecido se puso de manifiesto en la ideología del último movimiento sufragista y de aquellas reformistas que, junto con Jane Addams, sostenían que el trabajo de las mujeres se extendía apropiadamente a una «domesticidad municipal». Resulta muy interesante que las feministas-maternalistas actuales hayan razonado de una forma similar, basando sus datos en los informes psicológicos y en las pruebas de las experiencias históricas de la mujer como alguien ajeno al poder político. Dorothy Dinnerstein, Mary O'Brien y Adrienne Rich son las últimas de una larga cadena de maternalistas.[38]

37. Sobre este cambio en la actitud hacia las mujeres, véanse Mary Beth Norton, *Liberty's Daughters: The Revolutionary Experience of American Women, 1750-1800*, Boston, 1980, caps. 8, 9 y las conclusiones; y Linda Kerber, *Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America*, Chapel Hill, 1980, cap. 9.

38. La idea de las aptitudes especiales de la mujer para reformar y prestar servicios a la comunidad aparece en toda la obra de Jane Addams. Influyó en el pensamiento de Mary Beard, quien lo sustentó con evidencias históricas en *Women's Work in Municipalities*, Nueva York, 1915. Se pueden encontrar ejemplos de la postura maternalista moderna en Adrienne Rich, *Of Woman Born: Motherhood Experience and Institution*, Nueva York, 1976; y Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur*, Nueva York, 1977. Mary O'Brien, *The Politics of Re-*

Puesto que aceptaban las diferencias biológicas entre los sexos como algo determinante, las maternalistas del siglo pasado no estaban tan interesadas por la cuestión de los orígenes como sus seguidoras del siglo XX. Pero desde el principio, con Bachofen, la negación de la universalidad de la subordinación femenina estaba implícita en la corriente maternalista evolutiva. Las maternalistas afirmaban que existió un modelo alternativo de organización social humana previo al patriarcado. Así pues, la búsqueda de un matriarcado era esencial para su teoría. Si se pudieran encontrar pruebas en cualquier momento y lugar de la existencia de sociedades matriarcales, entonces las reivindicaciones femeninas por una igualdad y por formar parte del poder tendrían un mayor prestigio y reconocimiento. Hasta hace muy poco estas pruebas, tal y como se las podía encontrar, consistían en una combinación de arqueología, mitología, religión y artefactos de dudoso significado, ligados por medio de conjeturas. Parte esencial de este argumento en pro de un matriarcado eran las pruebas, que aparecían por doquier, de estatuillas de diosas-madre en muchas religiones antiguas, a partir de las cuales las maternalistas afirmaban la existencia y la realidad del poder femenino en el pasado. Nos ocuparemos con más detalle de la evolución de las diosas-madre en el capítulo 7; ahora sólo tenemos que subrayar la dificultad que entraña deducir a partir de estas evidencias la construcción de organizaciones sociales en las cuales dominaban las mujeres. En vista de las pruebas históricas de la coexistencia

production, Boston, 1981, elabora una teoría explicativa dentro del esquema marxista en la que se equipara el trabajo reproductivo al trabajo económico.

Esta postura subyace en la ideología del movimiento pacifista de las mujeres y está expresada por feministas ecologistas tales como Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, Nueva York, 1978; y Robin Morgan, *The Anatomy of Freedom: Feminism, Physics and Global Politics*, Nueva York, 1982.

Alice Rossi presenta un argumento maternalista diferente en «A Biosocial Perspective on Parenting», *Daedalus*, vol. 106, n.º 2 (primavera de 1977), pp. 1-31. Rossi acepta los argumentos de la sociobiología y se sirve de ellos con fines feministas. Pide una reestructuración de las instituciones sociales que permita a las mujeres cumplir sus funciones de ser madres y cuidadoras de los niños sin tener que abandonar su lucha por la igualdad y las oportunidades. Rossi ha aceptado sin plantear críticas las afirmaciones ahistóricas y sin base científica de la sociobiología, y difiere de la mayoría de feministas en que no defiende que los hombres hayan de compartir por igual el cuidado de los niños. Aun así, su postura merece que se le preste atención ya que es una variedad del pensamiento maternalista y a causa de su papel pionero en la crítica feminista desde el campo de la sociobiología.

de una idolatría simbólica de las mujeres y el estatus inferior que realmente tienen, como sucede en el culto a la Virgen María en la Edad Media, el culto a la señora de la plantación en Norteamérica, o el de las estrellas de Hollywood en la sociedad contemporánea, una vacila en elevar estas evidencias a la categoría de prueba histórica.

Los antropólogos modernos han refutado las evidencias etnográficas en las cuales Bachofen y Engels basaron sus argumentos. Esta evidencia, tal y como se la presentaba, pasó a ser una prueba no del matriarcado sino de una matrilocalidad y matrilinealidad. En contra de lo que antes se creía, no se puede mostrar una conexión entre la estructura del parentesco y la posición social que ocupan las mujeres. En muchas sociedades matrilineales es un pariente varón, por lo general el hermano o el tío de la mujer, quien controla las decisiones económicas y familiares.[39]

Ahora tenemos a nuestro alcance un amplio *corpus* de datos antropológicos modernos que describen organizaciones sociales relativamente igualitarias y las soluciones complejas y diversas que las sociedades dan al problema de la división del trabajo.[40] La literatura está basada en las sociedades tribales modernas, con unos cuantos ejemplos del siglo XIX. Ello plantea el problema, en especial al historiador, de la fiabilidad de esta información para hacer generalizaciones respecto a los pueblos prehistóricos. En todo caso, a partir de los datos que se tienen, parece que las sociedades más igualitarias se han de encontrar entre las tribus cazadoras y recolectoras, características por su interdependencia económica. Una mujer debe conseguir los servicios de un cazador para garantizarse una reserva de carne para sí y sus hijos. Un cazador debe asegurarse que una mujer le proporcione la comida de subsistencia para la cacería y para el caso en que ésta no sea fructífera. Como hemos dicho antes, en estas sociedades las mujeres son quienes aportan la mayor parte de los alimentos que se consumen y, sin embargo, en todas partes se da más valor a la caza y se la utiliza en los intercambios de presentes. Estas tribus cazadoras y recolectoras in-

39. Martin y Voorhies, *Female of the Species*, p. 187, describen las pautas económicas de estas sociedades.

40. Se repasa perfectamente esta literatura en N. Tanner y A. Zihlman (véase la nota 7), y en Sacks, *Sisters and Wives*, caps. 2 y 3.

cidan en la cooperación económica y tienden a vivir en paz con otras tribus. Las rivalidades quedan ritualizadas en competiciones de canto o deportivas, pero no se las fomenta en la vida diaria. Como siempre, los especialistas en el tema no se muestran de acuerdo en las interpretaciones que hacen de las evidencias, pero un examen cuidadoso de ellas permite sacar la generalización de que en estas sociedades el estatus de los hombres y las mujeres está «separado pero es igual».[41]

Hay una gran polémica entre los antropólogos acerca del modo de categorizar a una sociedad. Varias antropólogas y escritoras feministas han interpretado la complementariedad o incluso una ausencia clara de dominio masculino como una prueba de igualdad o incluso de dominación por parte de las mujeres. En esta línea, Eleanor Leacock describe el elevado estatus de las iroquesas, especialmente antes de la invasión europea: su poderoso cometido público de controlar la distribución de alimento y su participación en el consejo de ancianos. Leacock interpreta estos hechos como prueba de la existencia de un «matriarcado», definiendo el término en el sentido de que «las mujeres tenían autoridad pública en las principales áreas de la vida del grupo».[42] Otras antropólogas, con los mismos datos y admitiendo el estatus relativamente alto y la fuerte posición de las iroquesas, se centran en el hecho de que éstas nunca fueron los líderes políticos de la tribu ni tampoco sus jefes. Señalan asimismo la singularidad de la situación de los iroqueses, que se basa en los abundantes recursos naturales de que disponían en el entorno en que vivían.[43] Hay que advertir también que en todas

41. Martin y Voorhies, *Female of the Species*, p. 190. Sobre ejemplos de estos desacuerdos entre los especialistas, véase la nota 43, más adelante, y el trabajo de Leacock sobre los esquimales. Respecto a otras interpretaciones diferentes: Jean L. Briggs, «Eskimo Women: Makers of Men», en Carolyn J. Matthiasson, *Many Sisters: Women in Cross-Cultural Perspective*, Nueva York, 1974, pp. 261-304, y Elise Boulding, *The Underside of History: A View of Women Through Time*, Boulder, Colorado, 1976, p. 291.

42. Eleanor Leacock, «Women in Egalitarian Societies», en Renate Bridenthal y Claudia Koonz, *Becoming Visible: Women in European History*, Boston, 1977, p. 27.

43. Sobre una descripción y un análisis detallados de la posición de las iroquesas, véase Judith K. Brown, «Iroquois Women: An Ethnohistoric Note», en Reiter, *Anthropology of Women*, pp. 235-251. El análisis presentado en Martin y Voorhies, *Female of the Species*, pp. 225-229, es interesante porque insiste en la poderosa posición de las iroquesas sin catalogarlo de matriarcado.

las sociedades cazadoras y recolectoras las mujeres, no importa cual sea su estatus social y económico, están siempre en algún aspecto subordinadas a los hombres. No existe ni una sola sociedad que conozcamos donde el colectivo femenino tenga el poder de adoptar decisiones *sobre* los hombres o donde las mujeres marquen las normas de conducta sexual o controlen los intercambios matrimoniales.

Es en las sociedades horticulturas donde encontramos más a menudo mujeres dominantes o con mucha influencia en la esfera económica. En un estudio realizado a partir de un muestreo de 515 sociedades horticultoras, las mujeres dominaban las actividades agrícolas en un 41 por 100 de los casos, si bien históricamente estas sociedades tendieron hacia el sedentarismo y la agricultura de arado, en la que los hombres dominaban la economía y la existencia política.[44] La mayoría de las sociedades horticultoras estudiadas son patrilineales, a pesar del papel económico decisivo que desempeñan las mujeres. Parece que las sociedades horticultoras matrilineales surgen principalmente cuando se dan ciertas condiciones ecológicas: en los márgenes de bosques, donde no hay rebaños de animales domésticos. Dado que estos hábitats están desapareciendo, las sociedades matrilineales se encuentran casi extinguidas.

Resumiendo los hallazgos de los estudios concernientes a una dominación femenina, se pueden señalar los siguientes puntos: 1) La mayor parte de las evidencias de una igualdad femenina en la sociedad provienen de sociedades matrilineales, matrilocales, históricamente transicionales y actualmente en vías de desaparición. 2) Aunque la matrilinealidad y la matrilocalidad confieran ciertos derechos y privilegios a las mujeres, sin embargo el poder decisorio dentro del grupo de parentesco está en poder de los varones de más edad. 3) La patrilinealidad no implica subyugación de las mujeres, igual que la matrilinealidad no significa un matriarcado. 4) Desde una perspectiva temporal, las sociedades matrilineales han sido incapaces de adaptarse a los sistemas técnico-económicos, competitivos y explotadores, y han dado paso a las sociedades patrilineales.

La afirmación parecida que hace Eleanor Leacock respecto a la existencia de un matriarcado es puesta en duda por Farb, pp. 212-213, y Paula Webster, «Matriarchy: A Vision of Power», en Reiter, *Anthropology*, pp. 127-156.

44. Martin y Voorhies, *Female of the Species*, p. 214. Véase asimismo David Aberle, «Matrilineal Descent in Crosscultural Perspective», en Kathleen Gough y David Schneider, eds., *Matrilineal Kinship*, Berkeley, 1961, pp. 657-727.

La causa contra la universalidad del matriarcado en la prehistoria parece claramente ganada gracias a la evidencia antropológica. Aun así, el debate en torno al matriarcado es acalorado, sobre todo porque los abogados defensores de la teoría del matriarcado han sido lo suficientemente ambiguos con su definición del término de manera que éste incluya otras categorías distintas. Quienes definen el matriarcado como una sociedad donde las mujeres dominan a los hombres, una especie de inversión del patriarcado, no pueden recurrir a datos antropológicos, etnológicos o históricos. Basan su defensa en evidencias extraídas de la mitología y la religión.[45] Otros llaman matriarcado a cualquier tipo de organización social en que las mujeres tengan poder sobre algún aspecto de la vida pública. Aún hay otros que incluyen cualquier sociedad en la que las mujeres tengan un estatus relativamente alto.[46] La última definición es tan vaga que no tiene sentido como categoría. Creo de veras que sólo puede hablarse de matriarcado cuando las mujeres tienen un poder *sobre* los hombres y no a su lado, cuando ese poder incluye la esfera pública y las relaciones con el exterior, y cuando las mujeres toman decisiones importantes no sólo dentro de su grupo de parentesco sino también en el de su comunidad. Continuando la línea de mi anterior exposición, dicho poder debería incluir el poder para definir los valores y sistemas explicativos de

45. Para un estudio global de toda la literatura existente sobre las amazonas, véase Abby Kleinbaum, *The Myth of Amazons*, Nueva York, 1983. La conclusión a la que llega la autora es que las amazonas nunca existieron, pero que el mito de su existencia sirvió para reforzar la ideología patriarcal.

46. Sin tener en cuenta la estructura familiar y la organización del parentesco, el hecho de que las mujeres ostenten un estatus elevado no implica necesariamente que tengan poder. Rosaldo afirma de modo convincente que incluso cuando poseen un poder formal, carecen de autoridad y cita a las iroquesas a modo de ejemplo. En aquella sociedad matrilineal algunas mujeres ocupaban cargos con prestigio y se sentaban en el consejo de ancianos aunque sólo los hombres podían llegar a jefes. Un ejemplo de una cultura con una organización patriarcal y en la que las mujeres tenían el poder económico es el *shtetl* judío a comienzos del siglo XX. Dirigían los negocios, ganaban el dinero y controlaban la economía familiar; por medio del cotilleo, la concertación de alianzas matrimoniales y gracias al ascendiente que tenían sobre sus hijos, ejercían una gran influencia en la política. Y sin embargo mostraban una actitud deferente hacia sus padres y maridos e idolatraban la figura del sabio —por definición un varón—, como la persona con mayor estatus dentro de la comunidad. Véase Michelle Rosaldo, «A Theoretical Overview», en Rosaldo y Lamphere, *Woman, Culture and Society*, pp. 12-42.

la sociedad y el poder de definir y controlar el comportamiento sexual de los hombres. Podrá observarse que estoy definiendo el matriarcado como un reflejo del patriarcado. Partiendo de esta definición, he de terminar por decir que nunca ha existido una sociedad matriarcal.

Han habido, y todavía hay, sociedades en las que las mujeres comparten el poder con los hombres en muchos o algunos de los aspectos de la vida, y sociedades en las que el colectivo femenino tiene un considerable poder para influir en el poder masculino o controlarlo. Existen también, y han existido en la historia, mujeres solas que tienen todos o casi todos los poderes de los hombres a quienes representan o a quienes suplen, como las reinas y gobernantas. Como se va demostrar en este libro, la posibilidad de compartir el poder económico y político con hombres de su clase o en su lugar ha sido precisamente un privilegio de algunas mujeres de clase alta, lo que las ha confinado más cerca del patriarcado.

Hay algunas evidencias arqueológicas de la existencia de sociedades en el neolítico y en la Edad del Bronce en las que las mujeres gozaban de una alta estima, lo que también puede indicar que tenían algún poder. La mayor parte de dichas evidencias consisten en estatuillas femeninas, interpretadas como diosas de la fertilidad; y, en la Edad del Bronce, de artefactos artísticos que representan a las mujeres con dignidad y atributos de un estatus alto. Evaluaremos la evidencia concerniente a las diosas en el capítulo 7 y hablaremos de la sociedad mesopotámica en la Edad del Bronce en todo el libro. Pasemos ahora a revisar, brevemente, las pruebas en un caso concreto, frecuentemente citado por los que abogan en pro de la existencia del matriarcado: el ejemplo de Čatal Hüyük, en Anatolia (hoy Turquía).

Las excavaciones dirigidas por James Mellaart, en concreto las de Hacilar y Čatal Hüyük, aportaron una gran información sobre el desarrollo de las primeras ciudades de la región. Čatal Hüyük, un asentamiento urbano del neolítico con capacidad para 6.000 a 8.000 personas, fue edificado en sucesivas etapas durante un período de 1.500 años (6250-5720 a.C.), y donde la nueva ciudad cubría los restos de los asentamientos más antiguos. La comparación de los diversos niveles del asentamiento urbano de Čatal Hüyük con los de Hacilar, un poblado de menor tamaño y más antiguo (construido entre el 7040-7000 a.C.), nos permite hacernos una idea de una sociedad antigua en vías de cambio histórico.[47]

Čatal Hüyük era una ciudad construida formando una colmena de casas particulares que mostraban muy poca variación en el tamaño y la decoración. Se accedía a las casas por el terrado con ayuda de una escalera; cada una estaba equipada con un hogar hecho de ladrillos y un horno. Cada casa disponía de una gran plataforma que servía para dormir, bajo la cual se hallaron enterramientos de mujeres y a veces de niños. Se encontraron plataformas más pequeñas en diferentes posiciones en distintas habitaciones, a veces con hombres y otras con niños enterrados debajo, aunque nunca con ambos juntos. Las mujeres eran sepultadas con espejos, joyas e instrumentos de hueso y piedra; los hombres con sus armas, anillos, cuentas y herramientas. Los recipientes de madera y los tejidos hallados en el yacimiento muestran un elevado nivel técnico y de especialización, así como un amplio comercio. Mellaart encontró alfombrillas de junco, cestos tejidos y numerosos objetos de obsidiana que indican que la ciudad mantenía un comercio a larga distancia y disfrutaba de considerable riqueza. En los últimos niveles aparecieron restos de una amplia muestra de alimentos y cereales, así como de la domesticación de la oveja, la cabra y el perro.

Mellaart cree que sólo las personas privilegiadas eran enterradas dentro de las casas. De las 400 personas que hay enterradas allí, sólo 11 son enterramientos con «ocre», es decir, que sus esqueletos estaban teñidos de ocre rojo, lo que Mellaart explica como un signo de estatus elevado. Puesto que muchos de ellos eran de mujeres, Mellaart sostiene que ellas ocupaban un estatus alto en la sociedad, y especula que podría tratarse de sacerdotisas. Esta evidencia se debilita un tanto por el hecho de que de los 222 esqueletos de individuos adultos hallados en Čatal Hüyük, 136 eran mujeres, una proporción inusualmente elevada.[48] Si Mellaart se encontró con que

47. La siguiente descripción se ha realizado a partir de James Mellaart, *Čatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*, Nueva York, 1967. Asimismo: James Mellaart, «Excavations at Čatal Hüyük, 1963, Third Preliminary Report», *Anatolian Studies*, vol. 14 (1964), pp. 39-102; James Mellaart, «Excavations at Čatal Hüyük, 1965, Fourth Preliminary Report», *Anatolian Studies*, vol. 16 (1966), pp. 165-192; Ian A. Todd, *Čatal Hüyük in Perspective*, Menlo Park, 1976.

48. Lawrence Angel, «Neolithic Skeletons from Čatal Hüyük», *Anatolian Studies*, vol. 21 (1971), pp. 77-98, 80. La presencia de ocre sobre los huesos se debe

la mayoría de los enterramientos «a base de ocre» eran femeninos, puede que simplemente se deba a la proporción general de sexos de la población. De todas maneras indica que las mujeres estaban entre las personas de alto rango, es decir, siempre que las conjeturas de Mellaart acerca del significado de un enterramiento «con ocre» sean correctas.

La ausencia de calles, de una gran plaza o de un palacio y la uniformidad en el tamaño y la decoración de las casas hicieron pensar a Mellaart que en Čatal Hüyük no existía una jerarquía ni una autoridad política central, y que ésta era compartida entre sus habitantes. La primera conjetura parece correcta y se puede sustentar en evidencias comparativas, pero no se puede demostrar a partir de ello que se compartiese la autoridad. La autoridad, incluso en ausencia de una estructura palaciega o de un *corpus* formal de gobierno, podría haber residido en el cabeza de cada grupo de parentesco o en un grupo de ancianos. No hay nada entre las evidencias que aporta Mellaart que demuestre la existencia de una autoridad compartida.

Los diversos estratos de Čatal Hüyük muestran un número extraordinariamente elevado de lugares de culto, profusamente decorados con pinturas murales, relieves en yeso y estatuas. En los niveles inferiores de la excavación no hay representaciones figurativas humanas, sólo toros y carneros, pinturas de animales y astas de toro. Mellaart lo interpreta como representaciones simbólicas de dioses masculinos. En el nivel correspondiente al 6200 a.C. aparecen las primeras representaciones de estatuillas femeninas, con pechos, nalgas y caderas enormemente exagerados. Algunas aparecen sentadas, otras en el momento del parto; están rodeadas de pechos en yeso sobre las paredes, algunos de ellos modelados sobre cráneos y mandíbulas de animales. Hay también una estatua extraordinaria que representa una figura masculina y otra femenina abrazadas, y junto a ella otra de una mujer que sostiene un niño en brazos. Mellaart cree que son deidades y señala que están asociadas tanto con la vida como con la muerte (dientes y mandíbulas de buitre en los pechos); también advierte su asociación con flores, cereales y diseños vegetales en las decoraciones y con leopardos (símbolo de la caza) y buitres (símbolo de la muerte). En los últimos niveles no hay representaciones de dioses masculinos.

a que, al parecer, primero se dejaban los cuerpos a los buitres, que los limpiaban de carne, y luego se enterraban. Varias pinturas murales del yacimiento ilustran el proceso.

Mellaart piensa que en Čatal Hüyük el varón era objeto de orgullo, valorado por su virilidad, y que se reconocía su papel dentro de la procreación. Cree que hombres y mujeres compartían el poder y el control de la comunidad en el período más antiguo y que ambos participaban en las cacerías. Esto último se basa en lo que muestran las pinturas murales, que presentan a mujeres participando en una escena ritual o de caza en la que hay un ciervo y un jabalí. Parece una conclusión muy exagerada, si se tiene en cuenta que ambas pinturas murales muestran a muchos hombres participando en la cacería y rodeando al animal, mientras que sólo hay dos figuras femeninas visibles, ambas con las piernas muy separadas, lo que puede tener algún simbolismo sexual pero que parece bastante incompatible con mujeres que participen en la caza.[49] A partir de la estructura que tienen los edificios y las plataformas, Mellaart deduce que la organización de la comunidad era matrilineal y matrilocal. Esto sí que parece probable según las evidencias. Cree que las mujeres desarrollaron la agricultura y controlaban sus productos. Argumenta, a partir de la falta de indicios de sacrificio en los altares, que no existía una autoridad central ni una casta militar y afirma que en todo Čatal Hüyük no hay ni una prueba de guerra durante un período de 1.000 años. Mellaart también defiende la idea de que las mujeres crearon la religión neolítica y que ellas eran principalmente las artistas.

Estos hallazgos y evidencias han sido objeto de diversas interpretaciones. En un especializado estudio, P. Singh detalla todas las evidencias de Mellaart y las pone en el contexto de otros yacimientos neolíticos, pero omite las conclusiones de Mellaart excepto las de la economía de la ciudad.[50] Ian Todd, que participó en algunas de las campañas de Čatal Hüyük, advierte en un estudio realizado en 1976 que la naturaleza restringida de las excavaciones en

49. Mellaart, «Fourth Preliminary Report». Hay que señalar que las conjeturas y las interpretaciones que presenta Mellaart en sus informes de excavación son más comedidas que las que aparecen en el libro final. Véase asimismo Todd, *Čatal Hüyük in Perspective*, pp. 44-45.

50. Purushottam Singh, *Neolithic Cultures of Western Asia*, Londres, 1974, pp. 65-78, 85-105.

Čatal Hüyük hace que las conclusiones relativas a la estratificación de la sociedad sean prematuras. Está de acuerdo en que los descubrimientos arqueológicos presentan una sociedad con una compleja estructura social, pero concluye diciendo que «si la sociedad era realmente matriarcal, como se ha sugerido, es algo que no se puede saber».[51] Anne Barstow, en una interpretación prudente, está de acuerdo con la mayoría de las conclusiones de Mellaart. Hace hincapié en la importancia de las observaciones de Mellaart en lo que respecta a la celebración de la fecundidad y el poder de las mujeres y de su papel como creadoras de la religión, pero no halla ninguna evidencia a favor de un matriarcado.[52] Ruby Rohrlich recoge la misma evidencia y a partir de ella argumenta la existencia de un matriarcado. Acepta sin reservas las generalizaciones de Mellaart y argumenta que sus datos rebaten la universalidad de la supremacía masculina en las sociedades humanas. El ensayo de Rohrlich es importante pues dirige la atención sobre diversos elementos que evidencian un cambio social en cuanto a las relaciones entre sexos durante el período de formación de los estados arcaicos, pero su confusión en la distinción entre relaciones igualitarias entre hombre y mujer y matriarcado oscurece nuestra visión.[53]

Los hallazgos de Mellaart son importantes, pero debemos mostrarnos precavidos ante las generalizaciones que hace al respecto del papel de las mujeres. Parece que hay evidencias claras de matrilocalidad y culto a diosas. La cronología del inicio de este culto es incierta: Mellaart lo vincula al comienzo de la agricultura, que él cree que otorgó un estatus más alto a las mujeres. Como veremos, en muchas sociedades se da todo lo contrario. Mellaart podría haber dado una mayor fuerza a su argumento si hubiera usado los descubrimientos de uno de sus colaboradores, Lawrence Angel, quien a partir del análisis de los restos humanos halló un incremento significativo en la esperanza media de vida de las mujeres del neolítico con respecto a las del paleolítico, de 28,2 a 29,8 años. Este aumento de la longevidad de las mujeres de casi dos años debe ser considerado frente a la esperanza media de vida, de 34,3 años en Čatal Hüyük. En otras palabras, aunque los hombres vivían cuatro años más que las mujeres se produjo un considerable aumento de la longevidad femenina en comparación con el período anterior. Este incremento pudo deberse al paso de la caza y recolección a la agricultura, y pudo dar a las mujeres un papel relativamente más dominante en aquella cultura.[54] Las observaciones que Mellaart hace acerca de la ausencia de guerras en Čatal Hüyük debe evaluarse frente a las abundantes evidencias de la existencia de luchas y comunidades militares en las regiones vecinas. Y, finalmente, no podemos omitir de la consideración el súbito e inexplicable abandono del asentamiento por parte de sus habitantes hacia 5700 a.C., que parece indicar una derrota militar o la incapacidad de la comunidad para adaptarse a unas condiciones ecológicas en transformación. En cualquiera de los dos casos, confirmaría la observación de que las comunidades con relaciones relativamente igualitarias entre sexos no sobreviven.[55]

Aun así, Čatal Hüyük nos presenta pruebas sólidas de la existencia de algún tipo de modelo alternativo al patriarcado. Sumándolas a las otras evidencias que hemos citado, podemos afirmar que la subordinación femenina no es universal, aunque no tengamos prueba alguna de la existencia de una sociedad matriarcal. Pero las mujeres, igual que los hombres, sienten una profunda necesidad de un sistema explicativo coherente, que no nos diga únicamente qué es y por qué ha de ser así, sino que permita una visión alternativa en el futuro.[56] Antes de pasar a la discusión de los testimo-

51. Todd, *Čatal Hüyük in Perspective*, p. 133.

52. Anne Barstow, «The Uses of Archaeology for Women's History: James Mellaart's Work on the Neolithic Goddess at Čatal Hüyük», *Feminist Studies*, vol. 4, n.° 3 (octubre de 1978), pp. 7-18.

53. Ruby Rohrlich-Leavitt, «Women in Transition: Crete and Sumer», en Bridenthal y Koonz, *Becoming Visible*, pp. 36-59; y Ruby Rohrlich, «State Formation in Sumer and the Subjugation of Women», *Feminist Studies*, vol. 6, n.° 1 (primavera de 1980), pp. 76-102. Las referencias que hago corresponden en su mayoría a este último ensayo.

54. Angel (véase la nota 48), pp. 80-96

55. Todd, *Čatal Hüyük in Perspective*, p. 137.

56. Paula Webster, después de examinar todas las evidencias a favor de un matriarcado, llegó a la conclusión de que no puede probarse su existencia, pero explicó que las mujeres necesitaban tener la «visión de un matriarcado» que les ayudara a dar forma a su futuro frente a las innumerables evidencias de falta de poder y de subordinación. Véase Paula Webster, «Matriarchy: A Vision of Power», en Reiter, *Anthropology of Women*, pp. 141-156; asimismo en Joan Bamberger, «The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society», en Rosaldo y Lamphere, *Woman, Culture and Society*, pp. 263-280.

nios históricos sobre el establecimiento del patriarcado, presentaremos un modelo hipotético de este tipo: para liberar la mente y el alma, para jugar con las posibilidades, para considerar las alternativas.

2. UNA HIPÓTESIS DE TRABAJO

La asunción básica con la que debemos comenzar cualquier teorización del pasado es que hombres y mujeres construyeron conjuntamente la civilización.[1] Al tener que partir, como nos toca hacer, del resultado final para ir retrocediendo en el tiempo, nos hacemos una pregunta distinta a la de un «origen» único. Nos preguntamos: ¿cómo llegaron los hombres y mujeres que construyeron su sociedad y levantaron lo que hoy llamamos civilización occidental a la presente situación? Una vez abandonamos el concepto de mujeres como víctimas de la historia, dominadas por hombres violentos, «fuerzas» inexplicables e instituciones sociales, hay que encontrar una explicación al enigma principal: la participación de la mujer en la construcción de un sistema que la subordina. Creo que abandonar la búsqueda de un pasado rehabilitador, la búsqueda del matriarcado, es el primer paso en la direción adecuada. La creación de mitos compensatorios del pasado lejano de las mujeres no las va a emancipar en el presente ni en el futuro.[2] El sistema de pensamiento patriarcal está tan imbuido en nuestros procesos mentales que no podremos sacárnoslo de encima hasta que no seamos antes conscientes de ello, lo cual siempre supone hacer un esfuerzo espe-

1. Los conceptos que tengo sobre este punto están basados en la perspectiva que por primera vez formuló Mary Beard en *Woman as Force in History*, Nueva York, 1946. He trabajado este tema en toda mi obra histórica. Véase en especial Gerda Lerner, *The Majority Finds Its Place: Placing Women in History*, Nueva York, 1979, caps. 10-12.

2. Véase Paula Webster, «Matriarchy: A Vision of Power», en Rayna Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, 1975, pp. 141-156, sobre una discusión completa de la necesidad que tienen las mujeres contemporáneas de contar con la idea de la existencia de un matriarcado en el pasado.

cial. Por eso, cuando pensamos en el pasado prehistórico de las mujeres, estamos tan trabadas por el sistema explicativo androcéntrico que el único modelo alternativo que fácilmente se nos viene a la cabeza es el inverso. Si no había un patriarcado, entonces es que debía de existir un matriarcado. Indudablemente existieron muchas formas distintas en que hombres y mujeres organizaran la sociedad y repartieran el poder y los recursos. Ninguna de las evidencias arqueológicas que tenemos es concluyente y nos basta para permitirnos elaborar un modelo realmente científico de aquel período tan importante que fue la transición de las sociedades cazadoras y recolectoras del neolítico a sociedades agrícolas. El método que siguen los antropólogos, que nos ofrecen ejemplos de sociedades cazadoras y recolectoras actuales a partir de las cuales sacan conclusiones acerca de las sociedades del quinto milenio a.C., no es menos especulativo que el del filósofo y el especialista en religiones que razonan a partir de la literatura y los mitos. El caso es que la mayoría de los modelos especulativos han sido androcéntricos y han aceptado el patriarcado como algo natural, mientras que los escasos modelos feministas han sido ahistóricos y por tanto, a mi modo de ver, insatisfactorios.

El análisis correcto de nuestra situación y de cómo ha llegado a ser lo que es nos ayudará a crear una teoría autorizada. Debemos pensar en el género de la manera histórica y específica en que aparece en distintas y mutables sociedades. La antropóloga Michelle Rosaldo llegó a unas conclusiones parecidas, aunque partía de otro punto de vista. Escribió lo siguiente:

> Ir en busca de los orígenes es, en última instancia, pensar que lo que hoy somos es algo que no tiene nada que ver con el producto de nuestra historia y nuestro mundo social actual, y, más concretamente, que nuestros sistemas de género son primordiales, transhistóricos y básicamente inmutables desde sus raíces.[3]

3. Michelle Rosaldo, «The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross Cultural Understanding», *SIGNS*, vol. 5, n.° 3 (primavera de 1980), p. 393.

Rosaldo trabaja estas perspectivas en un artículo inédito, «Moral/Analytical Dilemmas Posed by the Intersection of Feminism and Social Science», preparado para las Conferencias sobre el Problema de la Moralidad en Ciencias Sociales, celebradas en Berkeley en marzo de 1980. La siguiente declaración me parece particularmente ajustada: «Al poner en cuestión la visión de que somos las víctimas de unas normas

Luego, nuestra investigación se convierte en la búsqueda de la historia del sistema patriarcal. Dar historicidad al sistema de dominación masculino y afirmar que sus funciones y manifestaciones cambian con el paso del tiempo es romper de forma tajante con la tradición heredada. Esta tradición ha mistificado el patriarcado convirtiéndolo en ahistórico, eterno, invisible e inmutable. Pero es precisamente a causa de los cambios en las oportunidades sociales y educativas al alcance de las mujeres por lo que, durante los siglos XIX y XX, un gran número de ellas fueron al fin capaces de evaluar críticamente el proceso mediante el cual habíamos contribuido a crear ese sistema y mantenerlo. Ahora tan sólo somos capaces de conceptuar el papel de las mujeres en la historia y gracias a eso generar una conciencia que las pueda emancipar. Esta conciencia puede liberar también a los hombres de las consecuencias no queridas ni deseadas del sistema de dominación masculino.

Para enfocar esta investigación como historiadores, debemos abandonar las explicaciones unicausales. Debemos asumir que si, y cuando, los acontecimientos ocurren simultáneamente la relación entre ellos no necesariamente ha de ser causal. Debemos aceptar que cambios tan complejos como una alteración básica de las estructuras de parentesco ocurrió, lo más probable, a consecuencia de una multiplicidad de fuerzas interactuantes. Debemos verificar cualquier hipótesis que desarrollemos para un modelo de forma comparativa entre culturas. La posición de las mujeres en la sociedad debe verse siempre en comparación con la de los hombres de su mismo grupo social y su misma época.

Debemos verificar nuestro estudio no sólo con pruebas materiales sino también con las fuentes escritas. Aunque vayamos a buscar la existencia de «pautas» y similitudes, hay que estar abiertos a la posibilidad de que se puedan obtener resultados parecidos, procedentes de factores diversos, a consecuencia de procesos muy distintos. Sobre todo, debemos entender que la posición de las mujeres en la sociedad está sujeta a cambios con el tiempo, no sólo

sociales crueles o el producto inconsciente de un mundo natural que (por desgracia) nos minusvalora, las feministas hemos subrayado la necesidad que tenemos de teorías que presten atención a la forma en que los actores modelan sus mundos; a las interacciones a las que se confiere importancia y a las formas culturales y simbólicas en función de las cuales se organizan las expectativas, los deseos se articulan, se confieren premios y se da un sentido al resultado final» (p. 18).

de forma sino también de contenido. Por ejemplo, no se puede juzgar el papel social de la «concubina» a partir de los parámetros del siglo XX o incluso del XIX, cuando lo que vamos a estudiar es el primer milenio a.C. Es un ejemplo tan evidente que citarlo puede parecer innecesario y, sin embargo, errores de esta índole suelen producirse en la discusión del pasado de las mujeres. Concretamente, en muchas sociedades el género tiene una importancia simbólica, así como ideológica y legal, tan fuerte que no podemos realmente entenderla a menos que prestemos atención a todos los aspectos de su significado.

La construcción hipotética que voy a ofrecer pretende ser sólo una entre los muchos modelos posibles. Incluso dentro del limitado terreno geográfico del antiguo Próximo Oriente debieron de haber muchas formas distintas de darse la transición al patriarcado. Seguramente nunca sabremos qué fue lo que ocurrió, así que nos vemos restringidas a hacer conjeturas de lo que pudo ser. Estas proyecciones utópicas en el pasado tienen una importante función para quienes desean crear una teoría: saber lo que podría haber sido nos abre a nuevas interpretaciones. Nos permite especular sobre lo que podría ser posible en el futuro, libres de las restricciones de un marco conceptual cerrado y totalmente caduco.

Empecemos con el período transicional cuando los homínidos evolucionaron de los primates, hace unos tres millones de años, y examinemos la pareja básica, la madre y el niño. La primera característica que distingue a los humanos de los otros primates es la prolongada y desvalida infancia del niño humano. Es la consecuencia directa del bipedismo, pues a causa de la postura erecta se estrecharon la pelvis femenina y el canal del parto (vagina). Una consecuencia de esto fue que los bebés humanos nacían con un grado de inmadurez superior al de otros primates, pues tenían una cabeza relativamente más pequeña que les permitía pasar más fácilmente por el canal del parto. Además, en contraste con los simios más evolucionados, las crías humanas nacen casi sin pelo y por tanto experimentan una mayor necesidad de calor. No pueden asirse a sus madres de forma regular, ya que no poseen los móviles dedos de los simios, así que las madres deben utilizar las manos o, más tarde, sustitutos mecánicos de las manos para acunarles.[4]

4. Véase Nancy Makepeace Tanner, *On Becoming Human*, Cambridge, Inglaterra, 1981, pp. 157-158. Asimismo véase Nancy Tanner y Adrienne Zihlman, «Women in Evolution, Part I: Innovation and Selection in Human Origins», *SIGNS*, vol. 1, n.º 3 (primavera de 1976), pp. 585-608.

El bipedismo y la postura erecta condujeron también a un mejor desarrollo de la mano, del pulgar oponible y a una mayor coordinación sensorial de las manos. Una consecuencia de ello es que el cerebro humano se desarrolla durante varios años en la infancia y el período de absoluta dependencia del niño, y por consiguiente puede verse modificado a través del aprendizaje y el intenso moldeado cultural de una manera radicalmente distinta al desarrollo de los animales. La neurofisióloga Ruth Bleier utiliza estos hechos en un eficaz argumento contra cualquiera de las teorías que hablan de características humanas «innatas».[5]

El paso del forrajeo a una recolección de alimentos cara a su posterior consumo, posiblemente por parte de más de un individuo, fue crucial para el avance de la evolución humana. Debió de propiciar la interacción humana, la invención y el desarrollo de recipientes, y el lento aumento evolutivo del tamaño del cerebro. Nancy Tanner sugiere que las hembras que cuidaban de sus desvalidas crías tenían más incentivos para desarrollar estas habilidades, mientras que los machos habrían continuado, durante un largo período, forrajeando solos. Ella especula que fueron estas actividades las que condujeron por primera vez al uso de útiles a fin de abrir y separar los alimentos vegetales con los niños y para escarbar buscando raíces. En cualquier caso, la supervivencia del niño dependía de la calidad de las atenciones maternas. «Asimismo, la efectividad de una madre en la tarea de recolección redundaba en su propia nutrición y por tanto incrementaba su esperanza de vida y fertilidad.»[6]

Afirmamos, al igual que Tanner y Bleier, que en el lento avance desde los homínidos erectos a los humanos completamente evolucionados del período neandertal (100.000 a.C.), el papel de las mujeres fue crucial. En algún momento después de este período se desarrolló la caza a gran escala por grupos de hombres en África, Europa y norte de Asia; las primeras evidencias de la existencia

5. Ruth Bleier, *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women*, Nueva York, 1984, cap. 3, en especial las páginas 55 y 64-68. El mismo punto es tratado por Clifford Geertz, «The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man», en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1973, pp. 33-54.

6. *Ibid.*, pp. 144-145; cita de la p. 145.

de arcos y flechas datan tan sólo de hace 15.000 años. Puesto que la mayor parte de las explicaciones de la presencia de una división sexual del trabajo defienden la existencia de sociedades cazadoras y recolectoras, tenemos que examinar más a fondo estas sociedades en el paleolítico y en los primeros estadios del neolítico.

Del neolítico nos llegan restos de pinturas rupestres y estatuillas que sugieren una profunda veneración a la diosa-madre. Podemos entender por qué razón hombres y mujeres habrían escogido ésta como su primera forma de expresión religiosa si tenemos presente el vínculo psicológico existente entre madre e hijo. Debemos nuestros conocimientos de las complejidades y la importancia de ese lazo en gran parte a los estudios psicoanalíticos modernos.[7] Tal y como Freud nos ha mostrado, la primera experiencia que tiene el niño en el mundo es que todo su entorno y su yo apenas están separados. El entorno, formado principalmente por la madre, que es su fuente de alimento, calor y placer, sólo de una forma gradual empezará a distanciarse del yo cuando el niño sonría o llore para obtener una gratificación a sus necesidades. Cuando no se satisfacen las necesidades del niño y experimenta la ansiedad y el dolor asociados al frío y al hambre, aprende a reconocer el poder abrumador de «ese otro externo», la madre. Los estudios psicológicos modernos nos han dado detallados informes de la compleja interacción entre madre e hijo y de las maneras en que la respuesta física de su madre, su sonrisa, su voz, contribuyen a que el niño se forme un concepto del mundo y de sí mismo. Es dentro de esta interacción humanizante donde el niño comienza a obtener placer gracias a su capacidad para imponer sus deseos al entorno. El esfuerzo por ser autónomo y el reconocimiento de su propia identidad nacen de la lucha del niño contra la poderosa presencia materna.

Los informes psicoanalíticos en que están basados estas generalizaciones provienen del estudio de la maternidad en las sociedades occidentales modernas. Aun así, hacen hincapié en la crucial importancia que tiene la experiencia de absoluta dependencia del niño y del poder abrumador de la madre en la formación del carácter y la identidad del individuo. En una época en que las leyes contra

7. Véase la nota 11 del capítulo 1. También: Karen Horney, *Feminine Psychology*, Nueva York, 1967; Clara Thompson, *On Women*, Nueva York, 1964; Harry Stack Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, Nueva York, 1953, caps. 4-12.

el infanticidio así como la posibilidad de disponer de biberones, habitaciones calientes y mantas proporcionan una protección social a los niños, independientemente de cuáles sean las inclinaciones de la madre, este «poder materno abrumador» parece más simbólico que real. Durante doscientos o más años, otros cuidadores, varones y mujeres, podían si hacía falta brindar cuidados maternales a un niño sin poner en peligro sus posibilidades de supervivencia. La sociedad civilizada se ha interpuesto entre la madre y el niño y ha transformado la maternidad. Pero en las condiciones primitivas, antes de que surgieran las instituciones de la sociedad civilizada, el poder de la madre sobre el niño debió de ser impresionante. Tan sólo los brazos y los cuidados maternos protegían al niño del frío; tan sólo su leche le podía proporcionar el sustento necesario para sobrevivir. Su indiferencia o negligencia significaban la muerte segura. La madre, dadora de vida, tenía un poder real sobre la vida y la muerte. No es de extrañar que hombres y mujeres, al ver este dramático y misterioso poder femenino, pasaran a venerar a las diosas-madre.[8]

Lo que intento subrayar aquí es la situación de *necesidad*, que dio lugar a la primera división del trabajo por la cual las mujeres hacían de madres. Durante milenios la supervivencia del grupo dependió de ello y no existía otra alternativa. Bajo las condiciones extremas y peligrosas en que vivían los primitivos humanos, cada mujer debía tener varios embarazos para que al menos dos niños de cada pareja llegaran a ser adultos. Resulta difícil conseguir datos precisos sobre la esperanza de vida en la prehistoria, pero las estimaciones realizadas a partir del estudio de los restos humanos sitúan la media de vida del paleolítico y el neolítico entre los treinta y los cuarenta años. En el minucioso estudio sobre 222 esqueletos de individuos adultos de Čatal Hüyük antes citado, Lawrence Angel llega a una expectativa media de vida de 34,3 años para los varones y de 29,8 años en las mujeres (se excluyen los que murieron en la infancia).[9]

8. A la inversa, uno de los primeros poderes que los hombres institucionalizaron en el patriarcado fue el poder del cabeza de familia a decidir qué recién nacido había de vivir y cuál tenía que morir. Debió de percibirse como una victoria de las leyes sobre la naturaleza, pues iba en contra de ésta y de toda experiencia humana previa.

9. La información que se tiene de las poblaciones prehistóricas no es muy fia-

Las mujeres habrían tenido más embarazos que hijos vivos, como también se ha producido en la época histórica en las sociedades agrícolas. La infancia era más prolongada, pues las madres amamantaban sus hijos durante dos o tres años. Así pues, cabe suponer que era absolutamente esencial para la supervivencia del grupo que las mujeres núbiles dedicasen la mayor parte de su vida adulta a los embarazos, la maternidad y la crianza de los hijos. Cabría esperar que hombres y mujeres aceptarían esta necesidad y construirían creencias, costumbres y valores en sus culturas que mantuvieran estas prácticas tan necesarias.

A ello seguiría que las mujeres escogerían o preferirían aquellas actividades económicas que pudiesen combinar mejor con sus deberes maternales. Aunque es lógico pensar que algunas mujeres de cada tribu o banda tendrían las capacidades físicas para cazar, resultaría que muchas no querrían cazar grandes presas de forma regular porque cargaban físicamente con los niños: en el útero, la cadera o la espalda. Además, aunque un niño colgado en la espalda no impediría a su madre participar en una cacería, un niño que llora sí que podría. Los ejemplos que citan los antropólogos de tribus cazadoras y recolectoras del mundo contemporáneo, en las que se llega a soluciones alternativas para encargarse del cuidado de los niños y en que las mujeres ocasionalmente toman parte en las cacerías, no contradicen el argumento anterior.[10] Meramente

ble y tan sólo se puede expresar en términos muy aproximativos. Cipolla piensa que «las evidencias indirectas secundan la idea de que las poblaciones prehistóricas tenían una mortalidad muy alta. Puesto que la especie ha sobrevivido, hemos de admitir también que el hombre primitivo tenía una fertilidad muy elevada. Un estudio realizado a partir de 187 restos fósiles de neandertales revela que la tercera parte murió antes de llegar a los 20 años. Un análisis de 22 restos fósiles de la población asiática de *Sinanthropus* revela que quince de ellos murieron antes de cumplir 14 años, tres antes de los 29 y otros tres entre los 40 y los 50 años». Carlo M. Cipolla, *The Economic History of World Population*, Nueva York, 1962, pp. 85-86.

Lawrence Angel, «Neolithic Skeletons from Čatal Hüyük», *Anatolian Studies*, vol. 21 (1971), pp. 77-98; cita de la p. 80.

En las sociedades cazadoras y recolectoras actuales nos encontramos con tasas de mortalidad infantil muy elevadas, del orden del 60 por 100 en el primer año de vida. Véase F. Rose, «Australian Marriage, Land Owning Groups and Institutions», en R. B. Lee e Irven DeVore, eds., *Man, the Hunter*, Chicago, 1968, p. 203.

10. Cf. Karen Sacks, *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality*, Urbana, 1982, cap. 2.

muestran lo que se puede hacer e intentar en una sociedad; no muestran cuál fue el modo históricamente predominante que las permitió sobrevivir. Obviamente, dadas la precariedad y brevedad de la esperanza de vida que antes he citado para el período neolítico, las tribus que pusieran en peligro las vidas de sus mujeres núbiles en cacerías u obligándolas a participar en guerras, e incrementando así la posibilidad de que resultaran heridas, no tenderían a sobrevivir de la misma forma que las tribus en las que se empleara a estas mujeres en otras cosas. Por tanto, la primera división sexual del trabajo, por la cual los hombres cazaban los animales grandes y las mujeres y niños practicaban la caza menor y recolectaban, parece provenir de las diferencias biológicas entre ambos sexos.[11] Estas diferencias biológicas no están causadas por la fuerza o resistencia de hombres y mujeres, sino únicamente por diferencias reproductivas, en concreto la capacidad femenina de amamantar a los niños. Después de haber dicho esto, quisiera recalcar que sólo acepto la «explicación biológica» en los primeros estadios de la evolución humana y ello no significa que una posterior división sexual del trabajo basada en el hecho de ser madre sea «natural». Al contrario, voy a demostrar que la dominación masculina es un fenómeno *histórico* en tanto que surgió de una situación determinada por

Existe, además, la posibilidad de que la menstruación sea un obstáculo para la mujer cuando caza, no sólo porque la incapacite físicamente sino también por los efectos que tiene sobre los animales el olor a sangre. Esta posibilidad se me ocurrió en un reciente viaje a Alaska. En los folletos para campistas y excursionistas del Servicio Nacional de Parques, se aconseja a las mujeres que tengan la menstruación que se mantengan apartadas de las áreas con animales salvajes, porque el olor a sangre atrae a los osos pardos.

11. El antropólogo Marvin Harris defiende en cambio que «la caza no es una actividad ininterrumpida y nada impide a las mujeres que están amamantando dejar a sus hijos al cuidado de otra persona durante unas cuantas horas una o dos veces a la semana». Harris sostiene que la especialización en la caza por el hombre surgió de su formación guerrera y que en las actividades guerreras de los hombres hay que buscar la causa de la supremacía masculina y el sexismo. Marvin Harris, «Why Men Dominate Women», *Columbia* (verano de 1978), pp. 9-13, 39. Es bastante improbable y no tenemos evidencias que prueben que la guerra organizada precedió a la caza mayor, pero en todo caso creo que las mujeres no habrían optado por las actividades cinegéticas ni militares por las razones que ya he dado.

Para una reinterpretación feminista de los mismos materiales que no hace concesiones al «determinismo biológico», véase Bleier, *Science and Gender*, caps. 5 y 6.

la biología y que, con el paso del tiempo, se convirtió en una estructura creada e impuesta por la cultura.

Mi síntesis no pretende dar a entender que todas las sociedades primitivas están organizadas de este modo para impedir a las madres que intervengan en la actividad económica. Sabemos, gracias al estudio de las sociedades primitivas pasadas y actuales, que los grupos tienen formas diversas de estructurar la división del trabajo para el cuidado de los niños y, de esta manera, dejar tiempo a las madres para una gran variedad de actividades económicas. Algunas madres se llevan consigo a sus hijos cuando cubren trayectos largos, en otros casos los niños mayores y los ancianos se encargan de vigilarlos.[12] Es obvio que el lazo entre la maternidad y la crianza para las mujeres viene determinado por la cultura y está sujeto a la manipulación social. Quiero insistir en que la primera división sexual del trabajo, por la cual las mujeres *optaron* por unas ocupaciones compatibles con sus actividades de madres y criadoras, fue funcional y por consiguiente aceptada a la par por hombres y mujeres.

La prolongada y desvalida niñez humana crea el fuerte lazo que hay entre madre e hijo. La evolución fortaleció esta relación socialmente necesaria durante los primeros estadios de desarrollo de la humanidad. Enfrentados a situaciones nuevas y cambios en el entorno, las tribus y grupos en que las mujeres no hacían bien de madres o que no protegían la salud y la vida de las mujeres núbiles, seguramente no pudieron sobrevivir. O, visto de otra forma, los grupos que aceptaron e institucionalizaron una división sexual del trabajo funcional tenían más posibilidades de sobrevivir.

Tan sólo podemos hacer conjeturas acerca de las personalidades y la forma en que se pueden ver a sí mismas las personas que vivan en condiciones como las que prevalecieron en el neolítico. La necesidad debió de refrenar a hombres igual que a mujeres. Hacía falta tener coraje para dejar la protección de una cueva o una cabaña y enfrentarse con unas armas primitivas a los animales, vagando lejos de casa y arriesgándose a un tropiezo con tribus vecinas potencialmente hostiles. Hombres y mujeres debieron reunir el coraje

12. Cf. Kay Martin y Barbara Voorhies, *Female of the Species*, Nueva York, 1975, pp. 77-83; Sacks, *Sisters and Wives*, pp. 67-84; Ernestine Friedl, *Women and Men: An Anthropologist's View*, Nueva York, 1975, pp. 8, 60-61.

necesario para defenderse y defender a los más jóvenes. A causa de su decidida tendencia cultural a centrarse en las actividades masculinas, los etnógrafos nos han dado muchísima información acerca de las consecuencias del desarrollo de la confianza en sí mismo y la suficiencia del hombre cazador. Basándose en evidencias etnográficas, Simone de Beauvoir ha especulado que fue de esta primera división del trabajo de la cual surgiría la desigualdad entre los sexos y la que ha destinado a la mujer a la «inmanencia» —en un trabajo diario, rutinario—, frente a las osadas proezas del hombre que le llevaban a la «trascendencia». La fabricación de herramientas, de las invenciones, el desarrollo de las armas, todo se ha descrito como producto de las actividades masculinas para subsistir.[13] Pero el desarrollo psicológico de las mujeres ha recibido una atención menor y por lo general se ha descrito con términos más propios de un ama de casa contemporánea que de un miembro de una tribu de la Edad de Piedra. Elise Boulding, en su visión general del pasado de las mujeres, ha sintetizado los estudios antropológicos para presentar una interpretación considerablemente diferente. Boulding halla en las sociedades neolíticas un reparto igualitario del trabajo, en el que cada sexo desarrolló las habilidades adecuadas y el conocimiento esencial para la supervivencia del grupo. Ella nos explica que la recolección de alimentos exigía un profundo conocimiento de la ecología, las plantas, los árboles y las raíces, de sus propiedades alimentarias y medicinales. Describe a la mujer primitiva como la guardiana del fuego doméstico, la inventora de los recipientes de arcilla y de los cestos, gracias a los cuales se podían guardar los excedentes alimentarios de la tribu en previsión de los tiempos de penuria. La describe como la que ha quitado los secretos a las plantas, los árboles y los frutos para transformar sus productos en sustancias curativas, en tintes, cáñamo, hilo y ropas. La mujer sabía cómo transformar las materias primas y los cadáveres de animales en productos alimentarios. Sus habilidades han sido tan variadas como las de los hombres y seguramente igual de esenciales. Sus conocimientos eran quizá superiores o al menos iguales a los de él; es fácil imaginar que le debía de parecer más que suficiente. Formó parte tanto como él en el desarrollo de rituales y

13. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Nueva York, 1953; reimpresión de la edición de 1974.

ritos, de la música, la danza y la poesía. Y aun así se debía saber responsable de dar vida y de criar los hijos. La mujer de la sociedad precivilizada debió de ser igual al hombre y sin ningún problema se podía sentir superior a él.[14]

La literatura psicoanalítica y, más recientemente, la reinterpretación feminista que hizo Nancy Chodorow nos brindan unas descripciones muy útiles del proceso a través del cual, partiendo del hecho que son las mujeres quienes cuidan los niños, se crea el género. Veamos si estas teorías tienen validez cuando se describe un proceso de desarrollo histórico. Chodorow argumenta que «la relación con la madre difiere de una forma sistemática en chicos y chicas ya desde las primeras etapas».[15] Niños y niñas aprenden a esperar de las mujeres el amor infinito, sin reparos, de una madre, pero también asocian con ella sus temores de impotencia. A fin de encontrar su identidad los niños crecen apartados de la madre, se identifican con el padre, vuelven la espalda a la expresión de las emociones y dirigen la vista a la acción en el mundo. Puesto que son las mujeres las que cuidan los niños, Chodorow dice:

> Las chicas en edad de crecimiento se definen y se ven a sí mismas como continuación de las otras; su experiencia de sí mismas tiene unos límites del ego más flexibles y permeables. Los chicos se definen como separados y distintos, tienen una mayor sensación de las fronteras rígidas del ego y de la diferenciación. El sentido femenino básico de la personalidad está conectado con el mundo, el sentido masculino básico de la individualidad está aparte.[16]

A causa de la forma en que su individualidad se define por oposición a la de su madre que les educa, los chicos se preparan para su participación en la esfera pública. Las chicas, identificadas con la madre y conservando siempre su estrecha relación primaria con ella, a pesar de que transfieran sus intereses amorosos a los hombres, se preparan para una mayor participación en la «esfera de las relaciones». Chicos y chicas, definidos según el género, son preparados «para asumir los papeles de género adultos que sitúan principalmente a las mujeres en la esfera de reproducción en una sociedad sexualmente desigual».[17]

La sofisticada reinterpretación feminista de Chodorow de la explicación freudiana de la creación de personalidades acordes al género está basada en la sociedad occidental y en las relaciones de parentesco y familiares que se dan en ella. Dudo que se la pueda aplicar incluso a la gente de color que vive en esa misma sociedad, lo que debería precavernos ante las generalizaciones que se saquen de ella. Aun así, ello plantea un argumento de las bases psicológicas sobre las cuales se asientan las relaciones sociales y las instituciones. Tanto ella como otras autoras argumentan de forma convincente que debemos fijarnos en la «maternidad» en la sociedad patriarcal, su estructura y las relaciones que engendra, si queremos alterar las relaciones entre los sexos y acabar con la subordinación de las mujeres.[18]

14. Aunque no existen pruebas fiables de estas afirmaciones acerca de la originalidad de las contribuciones de las mujeres, tampoco las hay de las capacidades inventivas de los hombres. Ambas se basan en conjeturas. Para nuestros propósitos, es importante que nos permitamos a nosotras mismas la libertad de especular sobre las igualdad de las contribuciones de las mujeres. El único problema que entraña este ejercicio es que queramos llevar nuestras conjeturas, porque parezcan lógicas y convincentes, a la categoría de prueba. Esto es lo que han hecho los hombres; no se debe caer en el mismo error.

Elise Boulding, *The Underside History: A View of Women Through Time*, Boulder, Colorado, 1976, caps. 3 y 4. Véase también Gordon V. Childe, *Man Makes Himself*, Nueva York, 1951, pp. 76-80.

Para una síntesis bastante similar basada en los recientes trabajos antropológicos, véase Tanner y Zilhman, y Sacks, citados en las notas 4 y 10.

15. Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, 1978, p. 91.

16. *Ibid.*, p. 169. Sobre un análisis similar fundamentado en otras evidencias, véase Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Massachusetts, 1982.

17. Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, pp. 170, 173.

18. Adrienne Rich, cuando analiza «la institución de la maternidad bajo el patriarcado» y «la heterosexualidad obligada», y Dorothy Dinnerstein, en su interpretación del pensamiento de Freud, llegan a las mismas conclusiones. Véanse Adrienne Rich, *Of Women Born: Motherhood as Experience and Institution*, Nueva York, 1976; Adrienne Rich, «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», *SIGNS*, vol. 5. n.° 4 (verano de 1980), pp. 631-660; Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*, Nueva York, 1977.

M. Rosaldo critica en «Dilemmas» (véase la nota 3, más arriba) estas teorías psicológicas porque descuidan o ignoran el contexto social en el que tiene lugar la paternidad. Aunque admiro el trabajo de Chodorow y de Rich, estoy de acuerdo con esta crítica y he de añadir que en ambos casos se intenta presentar como una

Yo diría que el tipo de formación de la personalidad que Chodorow describe como resultado de que las mujeres cuiden a los niños en las sociedades industriales del presente no se dio en las primitivas sociedades del neolítico. Al contrario, las actividades de hacer de madres y educadoras, asociadas a su autosuficiencia en la recolección de alimento y su sentido de la competitividad en muchas y variadas técnicas esenciales para vivir, debieron de ser experimentadas por hombres y mujeres como una fuente de fortaleza y, probablemente, de poder mágico. En algunas sociedades las mujeres guardaban celosamente sus «secretos» de grupo, su magia, sus conocimientos de las hierbas curativas. La antropóloga Lois Paul, en un trabajo sobre un poblado indio guatemalteco del siglo XX, dice que el misterio y reverencia que rodean a la menstruación contribuye a que las mujeres tengan «la sensación de estar incluidas en los poderes místicos del universo». Las mujeres manipulan el miedo de los hombres a que la sangre menstrual amenace su virilidad convirtiendo la menstruación en una arma simbólica.[19]

En la sociedad civilizada son las chicas las que tienen más dificultades para formarse una personalidad. Diría que en la sociedad primitiva este peso recaía sobre los chicos, cuyo miedo y temor ante la figura de la madre tenía que transformarse a través de la acción colectiva en una identificación con el colectivo masculino. Si las madres con sus niños pequeños se unían a otros grupos de madres y niños para la recolección y preparación de alimentos o si los hombres tomaban la iniciativa de llevarse a los chicos jóvenes en su grupo, pertenece al reino de las conjeturas. Las evidencias procedentes de las sociedades primitivas que sobreviven en el presente prueban que hay muchas formas diferentes de estructurar la división sexual del trabajo en las instituciones sociales que unan a los jóvenes con los adultos: una preparación aparte, según el sexo, durante los ritos de iniciación; ser miembro de las logias del mismo sexo y la participación en rituales del mismo sexo son sólo algunos ejemplos. Inevitablemente, las bandas para cazar presas de mayor tamaño hubieran conducido a un vínculo masculino, que se habría

generalización universal cuando sólo es aplicable a las personas de clase media de una nación industrializada.

19. Lois Paul, «The Mastery of Work and the Mystery of Sex in a Guatemalan Village», en M. Z. Rosaldo y Louise Lamphere, *Woman Culture and Society*, Stanford, 1974, pp. 297-299.

reforzado con las guerras y la preparación necesaria para convertir a estos chicos en guerreros. Así como las dotes maternales de las mujeres eran esenciales para asegurar la supervivencia de la tribu y por consiguiente debieron de ser muy apreciadas, también lo sería la habilidad en la caza y la guerra de los hombres. Se puede defender fácilmente que aquellas tribus que no preparaban hombres dotados para la guerra y la defensa acababan con el tiempo sucumbiendo ante las tribus que promovían dichas aptitudes entre sus hombres. Ya se han planteado otras veces estos argumentos evolucionistas, pero aquí estoy abogando también a favor de un argumento psicológico basado en el cambio de las condiciones históricas. La formación del ego en el varón, que puede haberse producido en un contexto de miedo, temor y quizás aprensión ante la mujer, debe de haber conducido a los hombres a crear instituciones sociales que animaran sus egos, fortalecieran la confianza en sí mismos y respaldaran el sentido de su propia valía.

Los teóricos han ofrecido gran variedad de hipótesis para explicar la aparición del guerrero y la propensión masculina a crear estructuras militaristas. Van desde explicaciones biológicas (los niveles más altos de testosterona y la mayor fuerza física de los hombres les hacen ser más agresivos) a psicológicas (los hombres compensan su incapacidad de tener hijos con el dominio sexual de las mujeres y la agresión a otros hombres). Freud vio el origen de la agresividad masculina en la rivalidad edípica entre padre e hijo por el amor de la madre y afirmó que los hombres construyeron la civilización para compensar la frustración de los instintos sexuales en su primera infancia. Las feministas, comenzando por Simone de Beauvoir, han estado muy influidas por estas ideas, lo que posibilitó que se explicara el patriarcado como consecuencia de la biología o la psicología masculinas. De este modo, Susan Brownmiller cree que la *capacidad* que poseen los hombres de violar a las mujeres conduciría a su *propensión* a violarlas, y muestra cómo esto ha conducido al dominio masculino sobre las mujeres y a la supremacía masculina. Elizabeth Fisher argumentaba ingeniosamente que la domesticación de los animales enseñó a los hombres cuál era su papel en la procreación y que la práctica de cruzar animales les dio la idea de violar a las mujeres. Ella defiende que la brutalidad y la violencia ligadas a la domesticación animal condujeron a los hombres a la dominación sexual y a una institucionalización de la agresión.

Más recientemente, Mary O'Brien ha elaborado una minuciosa explicación del origen de la dominación masculina basada en la necesidad psicológica de los hombres de compensar su incapacidad de tener hijos a traves de la construcción de instituciones de dominación y, al igual que Fisher, fecha este «descubrimiento» en el período del comienzo de la domesticación animal.[20]

Estas hipótesis, aunque nos lleven por caminos interesantes, adolecen de una tendencia a buscar explicaciones unicausales, y aquellas que basan su argumentación en los descubrimientos ligados a la ganadería son de hecho erróneas. La cría de animales se introdujo, al menos en el Próximo Oriente, hacia el 8000 a.C. y tenemos indicios de sociedades relativamente igualitarias, como la de Čatal Hüyük, que practicaban la ganadería unos 2.000 a 4.000 años después. Por tanto, no puede haber una relación causal. Me parece mucho más probable que el desarrollo de la guerra entre tribus durante períodos de escasez económica propiciara el ascenso al poder de hombres con éxitos militares. Como veremos más adelante, su mayor prestigio y reputación pudieron acrecentar su propensión a ejercer la autoridad sobre las mujeres y luego sobre los hombres de su misma tribu. Pero estos factores solos no son suficientes para explicar los vastos cambios sociales ocurridos con el advenimiento del sedentarismo y la agricultura. Para entenderlos en toda su complejidad, nuestro modelo teórico ha de recurrir ahora a la práctica del intercambio de mujeres.[21]

El «intercambio de mujeres», un fenómeno observado en numerosas sociedades tribales de muchísimas áreas distintas del mundo, ha sido identificado por el antropólogo Lévi-Strauss como la causa principal de la subordinación femenina. Puede adoptar formas distintas, como la de separar por la fuerza a la mujer de su tribu (el rapto de la novia); la desfloración o violación ritual; o los matrimonios acordados. Va precedido siempre por tabúes relativos a la endogamia y del adoctrinamiento de las mujeres, ya desde su primera infancia, con vistas a que acepten sus obligaciones para con sus familiares y consientan a estos matrimonios forzados. Lévi-Strauss dice:

> La relación global de intercambio que es el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer ... sino entre dos grupos de hombres, y la mujer figura sólo como uno de los objetos de intercambio y no como una de las participantes ... Esta afirmación sigue siendo igualmente válida incluso cuando se tienen en cuenta los sentimientos de la joven, como habitualmente suele pasar. Al aceptar la unión que se le propone, ella precipita o permite que tenga lugar el intercambio, pero no altera su naturaleza.[22]

Lévi-Strauss dice que con este proceso se «cosifica» a las mujeres; se las deshumaniza y se las trata más como a cosas que como a seres humanos.

Varias antropólogas feministas han aceptado esta postura y han trabajado en el tema. La matrilocalidad estructura de tal modo el parentesco que un hombre abandona su familia de origen para ir a residir con su esposa o la familia de ella. La patrilocalidad estructura del tal modo el parentesco que una mujer ha de abandonar a su familia de origen y residir con su esposo o la familia de él. Esta constatación ha llevado a la asunción de que el paso de matrilinealidad a patrilinealidad en las relaciones de parentesco debió de constituir un viraje decisivo de las relaciones entre ambos sexos, y debe de coincidir con la subordinación de las mujeres. Pero, ¿cómo y por qué se originó este tipo de organización? Ya hemos discutido el argumento por el cual los hombres, recién llegados al poder gracias a sus cualidades marciales, coaccionaron a unas mujeres que estaban poco dispuestas a ello. Pero, ¿por qué se intercambiaron mujeres y no hombres? C. D. Darlington nos lo explica. Él cree que la exogamia es una innovación cultural, aceptada porque supone una ventaja evolutiva. Defiende el deseo instintivo entre los humanos de mantener a la población en «la densidad óptima» de un

20. Cf. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontent*, Nueva York, 1962; Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women and Rape*, Nueva York, 1975; Elizabeth Fisher, *Woman's Creation, Sexual Evolution and the Shaping of Society*, Garden City, Nueva York, 1979, pp. 190, 195.

21. Mis ideas sobre el tema del surgimiento y las consecuencias de la guerra están influenciadas por Marvin Harris, «Why Men Dominate Women», y por el estimulante intercambio de cartas y el diálogo con Virginia Brodine.

22. Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, Boston, 1969, p. 115.

Para una ilustración contemporánea del funcionamiento de este proceso y de cómo realmente la joven «no altera su naturaleza», véase Nancy Lurie, ed., *Mountain Wolf Woman, Sisters of Crashing Thunder*, Ann Arbor, 1966, pp. 29-30.

entorno. Las tribus lo consiguen gracias al control sexual, mediante rituales que estructuran a hombres y mujeres dentro de los papeles sexuales adecuados, y recurriendo al aborto, al infanticidio y la homosexualidad cuando sea necesario. Según este razonamiento, de esencia evolucionista, el control de población obligaba a regular la sexualidad femenina.[23]

Existen otras posibles explicaciones: suponiendo que se intercambiasen varones adultos entre las tribus, ¿qué podría asegurar su lealtad a la tribu a la que eran entregados? El lazo de los hombres con su descendencia no era por entonces lo suficientemente fuerte para asegurar su sumisión por bien a sus hijos. Los hombres podrían realizar actos violentos contra los miembros de la tribu ajena; gracias a su experiencia en la caza y en los viajes a gran distancia podrían escaparse fácilmente y regresar como guerreros en busca de venganza. Por otro lado, sería más fácil coaccionar a las mujeres, seguramente violándolas. Una vez casadas o cuando ya fueran madres, permanecerían leales a sus hijos y a los parientes de sus hijos, creándose de esta manera un vínculo potencialmente fuerte con la tribu de afiliación. Esta fue de hecho la manera en que históricamente se originó la esclavitud, como veremos más adelante. Una vez más la función biológica de la mujer hacía que se pudiera adaptar más fácilmente a su nuevo papel de peón, una creación cultural.

También se podría defender que podría haberse usado como peones a los niños de uno y otro sexo en vez de las mujeres con el propósito de asegurar la paz entre tribus, como frecuentemente hicieran las elites dirigentes en los tiempos históricos. Posiblemente, la práctica del intercambio de mujeres empezó de ese modo. Se intercambiaban niños de uno y otro sexo y cuando llegaban a adultos contraían matrimonio en el seno de la nueva tribu.

Boulding, que insiste siempre en la «agencia» de mujeres, asume que eran ellas (en su función de guardianas del hogar) las que llevaban a cabo las negociaciones necesarias para concertar los matrimonios entre tribus. Las mujeres desarrollan flexibilidad y sofisticación cultural gracias a su papel de ser quienes vinculan tribus. Las mujeres, alejadas de su propia cultura, navegan entre dos cul-

23. C. D. Darlington, *The Evolution of Man and Society*, Nueva York, 1969, p. 59.

turas y aprenden las costumbres de ambas. El conocimiento que de ello sacan les puede permitir tener poder y ciertamente ser influyentes.[24]

Encuentro que las observaciones de Boulding son útiles para reconstruir el proceso gradual por el cual las mujeres pueden haber iniciado o participado en el establecimiento del intercambio de mujeres. En la literatura antropológica contamos con varios ejemplos de reinas que, en su posición de jefes de estado, adquieren varias «esposas» a las cuales conciertan matrimonios que puedan servirles para incrementar sus riquezas e influencia.[25]

Si se intercambiaban chicos y chicas, haciendo de peones, y su descendencia quedaba incorporada a la tribu a la que se les había entregado, es obvio que la tribu que tuviera más chicas que chicos incrementaría más rápidamente su población que la tribu que aceptase a más chicos. Mientras los niños de uno y otro sexo supusieran una amenaza para la supervivencia de la tribu o, como mucho, un estorbo, estas distinciones no se hubieran percibido o no habrían importado. Pero, si a causa de cambios en el entorno o en la economía de la tribu, los niños se convirtieron en una baza cara a un poder laboral en potencia, sería de esperar que el intercambio de niños de uno y otro sexo diera paso al intercambio de mujeres. Los factores que condujeron a este desarrollo están bien explicados, en mi opinión, por los antropólogos estructuralistas marxistas.

El proceso que ahora estamos tratando tiene lugar en distintas épocas y áreas del mundo; sin embargo, muestra una regularidad en cuanto a causas y resultados finales. Aproximadamente en el momento en que la caza y recolección o la horticultura dan paso a la agricultura, los sistemas de parentesco tienden a pasar de la matrilinealidad a la patrilinealidad, y surge la propiedad privada. Existe, como hemos visto, un desacuerdo respecto a la secuencia de los sucesos. Engels y quienes le siguen creen que la propiedad privada aparece primero, *ocasionando* «la histórica derrota del sexo femenino». Lévi-Strauss y Claude Meillassoux opinan que es el intercambio de mujeres el que origina finalmente la propiedad privada. Meillassoux ofrece una detallada descripción del estadio de transición.

24. Boulding, *Underside*, cap. 6.
25. Véase, por ejemplo, el caso de los lovedu, en Sacks, *Sisters and Wives*, cap. 5.

En las sociedades cazadoras y recolectoras, hombres, mujeres y niños de uno y otro sexo participan en la producción y en el consumo de lo que producen. Las relaciones sociales entre ellos tienen carácter inestable, son desestructuradas e involuntarias. No hay necesidad alguna de estructuras de parentesco o de intercambios estructurados entre tribus. Este modelo conceptual (del que resulta algo difícil encontrar ejemplos en la actualidad) da paso a un modelo de transición, una etapa intermedia: la sociedad horticultora. La cosecha, basada en tubérculos y tala, es inestable y está sujeta a las variaciones climáticas. La incapacidad de estos pueblos para conservar los cultivos durante algunos años les obliga a depender de la caza, la pesca y la recolección como alimentos suplementarios. Durante este período, en el que proliferan los sistemas matrilineales y matrilocales, la supervivencia del grupo exige un equilibrio demográfico entre hombres y mujeres. Meillassoux argumenta que la vulnerabilidad biológica de las mujeres en el momento del parto indujo a las tribus a procurarse más mujeres de otros grupos, y que esta tendencia al hurto de mujeres condujo a constantes guerras entre las tribus. En el proceso surgió una cultura guerrera. Otra consecuencia de este robo de mujeres es que las cautivas eran protegidas por los hombres que las habían conquistado o por toda la tribu vencedora. Durante este proceso se trataba a las mujeres como posesiones, cosas —se las cosificaba—, mientras que los hombres se convertían en los que cosificaban pues ellos conquistaban y protegían. Por primera vez se reconoce la capacidad reproductora de las mujeres como un recurso de la tribu. Luego, a medida que van surgiendo las elites dominantes, la adquiere en propiedad un grupo de parientes en particular.

Ello ocurre con el desarrollo de la agricultura. Las condiciones materiales de la agricultura cerealística exigen una cohesión de grupo y una continuidad temporal, lo que refuerza la estructura de la unidad doméstica. Para obtener una cosecha, los trabajadores de un ciclo productivo están en deuda con los trabajadores del ciclo productivo anterior por los alimentos y las semillas. Puesto que la cantidad de alimentos depende de la disponibilidad de trabajo, la producción se convierte en el principal interés. Ello tiene dos consecuencias: refuerza la influencia de los varones ancianos e incrementa el incentivo de las tribus a adquirir más mujeres. En una sociedad completamente formada y basada en la agricultura de arada, las mujeres y los niños son indispensables en el proceso de producción, que es cíclico e intensivo. Los niños son ahora una baza económica. En esta etapa las tribus prefieren adquirir el potencial reproductivo de las mujeres y no a éstas. Los hombres no tienen hijos de una forma directa; por tanto, serán mujeres y no hombres lo que se intercambie. Esta práctica queda institucionalizada en el tabú del incesto y las pautas de un matrimonio patrilocal. Los hombres ancianos, que dan continuidad a los conocimientos concernientes a la producción, mistifican ahora estos «secretos» y ejercen poder sobre los hombre jóvenes controlando los alimentos, el saber y las mujeres. Controlan el intercambio de mujeres, restringen su conducta sexual y adquieren la propiedad privada de ellas. Los jóvenes han de ofrecer servicios laborales a los ancianos a cambio del privilegio de poder acceder a las mujeres. En estas circunstancias ellas pasan también a ser parte del botín de los guerreros, lo que alienta y refuerza el dominio de los hombres ancianos sobre la comunidad. Por último, «la histórica derrota femenina» es posible por medio de la abolición de la matrilinealidad y la matrilocalidad, resultando ventajosa a aquellas tribus que la logran.

Hay que advertir que en el esquema de Meillassoux el control de la reproducción (la sexualidad femenina) *precede* a la adquisición de la propiedad privada. De esta manera, Meillassoux pone en la picota a Engels, proeza que Marx realizó con Hegel.

La obra de Meillassoux abre horizontes nuevos al debate en torno a los orígenes, aunque las críticas feministas objeten su modelo androcéntrico en el que las mujeres sólo figuran en el papel de víctimas pasivas.[26] También hemos de señalar que el modelo de Meillassoux aclara que lo que se cosifica no son las mujeres sino su capacidad reproductiva y, sin embargo, él y otros antropólogos estructuralistas continúan hablando de la cosificación de las mujeres. La distinción es importante, y hablaremos de ella más adelante. Hay otras cuestiones que su teoría no responde. ¿Cómo adquirieron los ancianos el control sobre la agricultura? Si nuestras primeras especulaciones acerca de las relaciones sociales entre ambos sexos en las tribus cazadoras y recolectoras son correctas, y si el hecho comúnmente aceptado de que fueron las mujeres quienes desarro-

26. Cf. Maxine Molyneux, «Androcentrism in Marxist Anthropology», *Critique of Anthropology*, vol. 3, n.os 9-10 (invierno de 1977), pp. 55-81.

llaron la horticultura es exacto, entonces sería de esperar que fueran ellas quienes controlasen el producto de la labor agrícola. Pero aquí entran otros factores a los que hay que prestar atención.

No todas las sociedades atravesaron un estadio de horticultura. En muchas sociedades la ganadería y la cría de animales, solas o combinadas con las actividades de recolección, precedieron al desarrollo de la agricultura. La ganadería fue seguramente desarrollada por los hombres. Era una ocupación que llevaba a la acumulación de excedentes en ganado, carne o pieles. Sería de esperar que los acumulasen aquellos que los generaban. Es más, la agricultura de arada exigía inicialmente la fuerza masculina y, ciertamente, no era la ocupación que habrían escogido las mujeres embarazadas o las madres lactantes, excepto de forma auxiliar. Así pues, la práctica económica de la agricultura reforzó el control masculino sobre los excedentes, que también podían adquirir mediante conquista durante las guerras entre tribus. Otro posible factor que habría contribuido al desarrollo de la propiedad privada en manos de los hombres pudo ser el reparto desigual del tiempo libre. Las actividades hortícolas son más productivas que la recolección y dejan más tiempo libre. Pero el reparto de ese tiempo de ocio es desigual: los hombres se benefician más que las mujeres por el simple hecho de que las actividades femeninas de preparar la comida y cuidar de los niños prosiguen igual. Así es que, posiblemente, los hombres podían emplear este nuevo tiempo de ocio para desarrollar oficios nuevos, iniciar rituales que les dieran un mayor poder de influencia, y administrar los excedentes. No quisiera insinuar la existencia de un determinismo o una manipulación consciente; todo lo contrario. Las cosas fueron por unas vías y luego han tenido unas consecuencias que ni hombres ni mujeres esperaban. Ni tenían que ser conscientes de ello, igual que no lo fueron los hombres modernos que dieron nacimiento al mundo feliz de la industrialización con sus consecuencias de contaminación y sus efectos ecológicos. En el momento en que pudo surgir una conciencia del proceso y de sus consecuencias era ya demasiado tarde para detenerlo, al menos para las mujeres.

El antropólogo danés Peter Aaby señala que las evidencias de Meillassoux partían en gran parte del modelo europeo, que incluye la interacción de la actividad hortícola y la cría de ganado, y de ejemplos tomados de los indios de los llanos de Sudamérica. Aaby

menciona casos, como el de las tribus cazadoras australianas, en los que existe un control sobre las mujeres en ausencia de actividad hortícola. Luego cita el caso de los iroqueses, una sociedad en la que las mujeres no fueron cosificadas ni dominadas, como ejemplo de horticultores que no acaban en dominio masculino. Sostiene que en condiciones ecológicamente favorables sería posible mantener un equilibrio demográfico dentro de una tribu sin tener que recurrir a la importación de mujeres. No sólo las relaciones de producción sino también «la ecología y la reproducción socialbiológica son factores determinantes o decisivos».[27] De todas formas, y puesto que todas las sociedades agrícolas han cosificado la capacidad reproductiva de las mujeres y no la de los hombres, se llega a la conclusión de que estos sistemas tienen una ventaja en lo que respecta a la expansión y apropiación de excedentes por encima de aquellos basados en una complementariedad entre sexos. En estos últimos no se dispone de medios para forzar a los productores a incrementar la producción.

Las herramientas neolíticas eran relativamente sencillas, así que cualquiera podía fabricarlas. La tierra no era un recurso escaso. Por tanto, ni herramientas ni tierra ofrecían oportunidad alguna para que alguien se apropiase de ellas. Pero ante una situación en la que las condiciones ecológicas y las irregularidades en la producción biológica amenazasen la supervivencia del grupo, las personas buscarían más reproductores, o sea, más mujeres. La apropiación de hombres en calidad de cautivos (que se da sólo en una etapa posterior) simplemente no cubriría las necesidades para la supervivencia del grupo. De esta manera, la primera apropiación de propiedad privada consiste en la apropiación del trabajo *reproductor* de las mujeres.[28]

Aaby concluye diciendo:

27. Peter Aaby. «Engels and Women», *Critique of Anthropology*, vol. 3, n.os 9-10 (invierno de 1977), pp. 39-43.

28. *Ibid.*, p. 44. La explicación de Aaby tiene en cuenta el caso, inexplicable en la tesis de Meillassoux, de sociedades que evolucionan en línea directa desde una división sexual del trabajo relativamente igualitaria a la dominación patriarcal mediante difundidas actividades guerreras. Véase, por ejemplo, el desarrollo de la sociedad azteca que describe June Nash en «The Aztecs and the Ideology of Male Dominance», *SIGNS*, vol. 4, n.º 2 (invierno de 1978), pp. 349-362. Respecto a la sociedad inca, véase Irene Silverblatt, «Andean Women in the Inca Empire», *Feminist Studies*, vol. 4, n.º 3 (octubre de 1978), pp. 37-61.

La conexión entre la cosificación de las mujeres por un lado y el estado y la propiedad privada por otro es exactamente la contraria a la que proponen Engels y sus seguidores. Sin la cosificación de las mujeres como una característica socioestructural dada históricamente, el origen de la propiedad privada y el estado seguiría siendo inexplicable.[29]

Si seguimos el argumento de Aaby, que encuentro muy persuasivo, debemos concluir que en el curso de la revolución agrícola la explotación del trabajo humano y la explotación sexual de las mujeres quedaron inextricablemente ligadas.

La historia de la civilización es la historia de los hombres y las mujeres que hacen frente a las necesidades, desde su desvalida dependencia de la naturaleza, hacia la libertad y el dominio parcial sobre aquélla. En esta lucha las mujeres se encontraban más afectadas por las actividades esenciales de la especie que los hombres y eran, por tanto, más vulnerables a quedar en una disposición desventajosa. Mi argumento distingue claramente entre la necesidad biológica, a la cual hombres y mujeres se sometían y adaptaban, y las costumbres e instituciones de origen cultural, que forzaron a las mujeres a desempeñar papeles subordinados. He intentado mostrar cómo pudo suceder que las mujeres aceptaran una división sexual del trabajo, que al final las colocaría en desventaja, sin ser capaces de prever sus ulteriores consecuencias.

La afirmación de Freud, a la que he aludido ya en otro contexto, de que para las mujeres «la anatomía es el destino» es errónea porque es ahistórica y busca el pasado en el presente sin hacer concesión alguna a los cambios temporales. Peor, esta afirmación ha sido tratada como una receta para el presente y el futuro: no sólo la anatomía es el destino para las mujeres, sino que *debería* serlo. Lo que Freud habría tenido que decir es que para las mujeres la anatomía fue *una vez* su destino. Esta afirmación es correcta e histórica. Lo que fue en su día ya no lo es y no tiene porque serlo nunca más.

Con Meillassoux y Aaby nos hemos trasladado del reino de la especulación pura a la consideración de evidencias fundamentadas

29. Aaby, «Engels and Women», p. 47. Hay que señalar que la argumentación de Aaby secunda la tesis evolucionista de Darlington. Véase la p. 47.

en los datos antropológicos de sociedades primitivas en época histórica. Hemos tenido en cuenta evidencias materiales tales como la ecología, el clima y los factores demográficos, y hemos insistido en la compleja interacción entre diversos factores que pudieron afectar los avances que estamos intentando comprender. No hay manera de que podamos aportar pruebas consistentes para referirnos a estas transiciones en la prehistoria que no sea a través de las inferencias y las comparaciones con lo que ya conocemos. Como luego veremos, se puede verificar en varios puntos la hipótesis explicativa que hemos propuesto con evidencias históricas.

Hay unos pocos hechos acerca de los cuales podemos estar seguros con los datos arqueológicos. En algún momento durante la revolución agrícola, unas sociedades relativamente igualitarias, con una división sexual del trabajo basada en las necesidades biológicas, dieron paso a unas sociedades muchísimo más estructuradas en las que tanto la propiedad privada como el intercambio de mujeres basado en el tabú del incesto y la exogamia eran comunes. Las primeras sociedades fueron a menudo matrilineales y matrilocales, mientras que las últimas sociedades sobrevivientes eran predominantemente patrilineales y patrilocales. No existen en ningún lugar pruebas de un proceso contrario, que pase de la patrilinealidad a la matrilinealidad. Las sociedades más complejas presentaban una división del trabajo que ya no sólo se basaba en las diferencias biológicas, sino también en las jerárquicas y en el poder de algunos hombres sobre otros hombres y todas las mujeres. Varios especialistas han concluido que el cambio descrito aquí coincide con la formación de los estados arcaicos.[30] Es entonces en este período donde hay que acabar con las especulaciones teóricas y empezar la investigación histórica.

30. Rayna Rapp Reiter, «The Search for Origins: Unraveling the Threads of Gender Hierarchy», *Critique of Anthropology*, vol. 3, n.os 9-10 (invierno de 1977), pp. 5-24; Robert McC. Adams, *The Evolution of Urban Society*, Chicago, 1966; Robert Carneiro, «A Theory of the Origin of the State», *Science*, vol. 19, n.° 3.947 (agosto de 1970), pp. 733-738.

3. ESPOSA SUPLENTE Y PEÓN

El proceso por el cual unos poblados neolíticos diseminados se convirtieron en comunidades agrícolas, luego en centros urbanos y finalmente en estados ha sido denominado «la revolución urbana» o «el nacimiento de la civilización». Es un proceso que ocurre en momentos y áreas diferentes en todo el mundo: primero, en los grandes ríos y valles costeros de China, Mesopotamia, Egipto, India y Mesoamérica; luego en África, el norte de Europa y Malasia. Los estados arcaicos se caracterizan en todas partes por la aparición de clases de propietarios y jerarquías; por la producción de bienes con un alto grado de especialización y por un comercio organizado que cubre regiones distantes; por el urbanismo; el surgimiento y la consolidación de las elites militares; la monarquía; la institucionalización de la esclavitud; una transición desde el dominio de los grupos de parentesco a las familias patriarcales como el principal modo de distribución de bienes y poder. En Mesopotamia también se producen cambios importantes en la posición de las mujeres: se institucionaliza la subordinación femenina en el contexto de la familia y queda codificada en las leyes; se establece y regula la prostitución; al ir en aumento la especialización del trabajo, las mujeres van quedando gradualmente excluidas de ciertas ocupaciones y profesiones. Tras la invención de la escritura y el establecimiento de una enseñanza formal, se impide a las mujeres un acceso igual a dicha educación. Las cosmogonías, que proporcionan los cimientos religiosos del estado arcaico, subordinan las deidades femeninas a los principales dioses masculinos y presentan mitos sobre los orígenes que legitiman el ascendiente masculino.[1]

1. Las ideas generales que presento acerca de la formación del estado arcaico

Muchas de las teorías del origen del estado arcaico han sido unicausales, a la búsqueda de un primer motor, y subrayan como causas las siguientes: la acumulación de capital gracias a las nuevas tecnologías, lo que tiene como consecuencia la estratificación y la lucha de clases (Marx, Engels, Childe); el nacimiento de una burocracia fuerte debido a la necesidad de desarrollar proyectos de regadío a gran escala (Wittfogel); el incremento y la presión de la población (Fried); la presión de la población en un entorno circunscrito que lleva al militarismo, lo cual conduce a su vez a la formación del estado (Carneiro). Se ha criticado cada una de estas explicaciones y se las ha reemplazado por otras más complejas, dentro de una orientación sistémica, que hacen hincapié en las interacciones entre los diversos factores. Robert McC. Adams, aunque reconocía la importancia de los factores ambientales y tecnológicos en el desarrollo de las civilizaciones, insistía en que el núcelo de la revolución urbana fueron los cambios en la organización social. La intensificación de la producción agrícola gracias a la especialización creó una base alimentaria estable, que permitiría que aumentara la población. La redistribución del alimento era controlada por la comunidad religiosa, lo que otorgó a este grupo el poder para coaccionar a los agricultores y pastores a fin de que produjeran excedentes. El mejor modo de lograrlo era incrementar el regadío, que a su vez acrecentó el poder de la elite del templo y provocó unas diferencias de riqueza más marcadas entre aquellos que poseían tierras

están basadas en: Charles Redman, *The Rise of Civilization: From Early Farmers to Urban Society in the Ancient Near East*, San Francisco, 1978; Robert Carneiro, «A Theory of the Origin of the State», *Science*, vol. 169, n.º 3.947 (agosto de 1970), pp. 733-738; V. Gordon Childe, *Man Makes Himself*, Londres, 1936; Morton Fried, «On the Evolution of Social Stratification and the State», en Stanley Diamond, ed., *Culture and History*, Nueva York, 1960, pp. 713-731; Jacquetta Hawkes y sir Leonard Woolley, *History of Mankind*, vol. I, Nueva York, 1963; Robert McC. Adams, *The Evolution of Urban Society*, Chicago, 1966; Robert McC. Adams, *Heartland of the Cities: Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Flood Plain of the Euphrates*, Chicago, 1981; Elman Service, *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution*, Nueva York, 1975; *Cambridge Ancient History* (a partir de ahora la abreviaré *CAH*), vol. I, pte. 1, «Prolegomena and Prehistory», editado por I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, N. G. L. Hammond, Cambridge, Inglaterra, 1970³, cap. 13: C. J. Gadd, «The Cities of Babylon»; Henry T. Wright y Gregory A. Johnson, «Population, Exchange, and Early State Formation in Southwestern Iran», *American Anthropologist*, vol. 77, n.º 2 (primavera de 1975), pp. 267-289.

cerca de una reserva regular de agua y aquellos que no. Esta primera formación de clases llevó al siguiente cambio en importancia de la estructura social: el de una sociedad basada en las relaciones de parentesco a una sociedad de clases.[2]

Es este cambio de estructuras sociales, primero basadas en el parentesco y después basadas en las clases, lo que tiene un significado especial para la historia de las mujeres. Bastantes autoras feministas han llamado recientemente la atención sobre este aspecto de la revolución urbana sobre el cual nos detendremos con más detalle en este capítulo. La antropóloga Rayna Rapp señala el conflicto existente entre los grupos de parentesco y las elites nacientes y concluye diciendo que «las estructuras de parentesco fueron las grandes perdedoras en el proceso de civilización».

> En las sociedades preestatales toda la producción social se organizaba a través del parentesco. A medida que iban surgiendo los estados, se desmontaron y transformaron dichas estructuras a fin de garantizar la existencia y la legitimidad de unos dominios mucho más politizados. En este proceso ... las mujeres quedaron subordinadas junto con (y en relación a) el parentesco.[3]

En el caso de las sociedades mesopotámicas vamos a tener que examinar cómo tuvo lugar este proceso de transformación y por qué cobró esa forma. No debemos imaginárnoslo como un proceso lineal, con un desarrollo uniforme en las distintas regiones, sino

2. Sobre las varias teorías del origen, véase Friedrich Engels, *The Origin of The Family, Private Property and the State*, editado por Eleanor Leacock, Nueva York, 1972; Childe, *Man Makes Himself*; Karl Witffogel, *Oriental Despotism*, New Haven, 1957, p. 18; Carneiro, «A Theory...»; Adams, *Urban Society*, pp. 14, 42.
Si se quiere una detallada discusión historiográfica de estas teorías, léase Redman, *The Rise of Civilization*, cap. 7.

3. Rayna Rapp Reiter. «The Search for Origins: Unraveling the Threads of Gender Hierarchy», *Critique of Anthropology*, vol. 3, n.os 9-10 (invierno de 1977), pp. 5-24; cita de la p. 9.
Otras autoras feministas que han escrito acerca del tema son Ruby Rohrlich-Leavitt, «Women in Transition: Crete and Sumer», en Renate Bridenthal y Claudia Koonz, eds., *Becoming Visible: Women in European History*, Boston, 1977, pp. 36-59; Ruby Rorhlich, «State Formation in Sumer and the Subjugation of Women», *Feminist Studies*, vol. 6, n.° 1 (primavera de 1980), pp. 72-102; Germaine Tillion, «Prehistoric Origins of the Condition of Women in "Civilized" Areas», *Internacional Social Science Journal*, vol. 29, n.° 4 (1977), pp. 671-681.

más bien como el lento acopio de cambios acumulativos que se dieron a ritmos diferentes en regiones distintas y con resultados diversos. En palabras de Charles Redman, «tendrían que conceptuarse como una serie de procesos acumulativos que interactúan entre sí, accionados por unas condiciones ecológicas y culturales favorables, y que continuaron evolucionando gracias a una mutua y enriquecedora interacción».[4] En total existieron tres etapas en la revolución urbana de Mesopotamia: la aparición de las ciudades-templo, el desarrollo de las ciudades-estado y la formación de los estados nacionales.

Ya hemos hablado antes de ciudades neolíticas de un tamaño considerable, como Čatal Hüyük y Hacilar en Anatolia, en el sexto y octavo milenios a.C. Incluso en estos primeros asentamientos las costumbres funerarias revelan diferencias de riquezas y estatus entre sus habitantes, así como la existencia de una especialización artesanal y un comercio a larga distancia. Cabe suponer que existían poblados y comunidades parecidas por toda la región de Mesopotamia. Aunque los asentamientos de Čatal Hüyük y Hacilar desaparecerían como tales antes del 5000 a.C., las comunidades agrícolas de Mesopotamia se fueron expandiendo gradualmente por las llanuras del sur. El aumento constante de la población dentro de un espacio de tierra tan restringido, que sólo era fértil cuando se disponía de agua, tuvo que llevar inevitablemente al desarrollo del regadío. Ello daría lugar a diferencias de riqueza, según el lugar en donde estaban los terrenos de un agricultor, y a una tensión entre los derechos e intereses de propiedad comunal y privada.

Dentro de un espacio ecológicamente restringido sólo se podía alimentar una población en proceso de crecimiento si se incrementaba la producción agrícola o si se expandían. Lo primero lleva a la aparición de elites; lo segundo, al desarrollo del militarismo, primero de tipo voluntario y luego profesionalizado. En Mesopotamia estas formaciones sociales cobraron la forma de ciudades-templo, que se desarrollaron entre el cuarto y tercer milenios a.C.[5] En una situación de guerra entre tribus, las ciudades serían un imán para las poblaciones de los poblados circundantes, que emigrarían

4. Redman, *Rise of Civilization*, p. 229.

5. La descripción que hago sigue el modelo ecológico y sistemático que desarrolla Redman en *Rise of Civilization*, pp. 229-236.

a la ciudad para encontrar trabajo o en busca de protección en tiempos de guerra o de carestía. Estas poblaciones se convirtieron en la mano de obra de las grandes empresas que harían posible la construcción de vastos complejos religiosos y de proyectos centralizados de regadío. El templo se dedicó a complejas actividades religiosas, políticas y económicas. Los datos arqueológicos demuestran que desde el 3000 a.C. la jerarquía del templo coordinó las tareas de construcción y de mantenimiento de un sistema de canales que cubría muchos kilómetros de extensión y que exigía la cooperación de varias comunidades. La financiación de estas inmensas iniciativas, la manutención de grupos de trabajo pagados con raciones, y la inversión de los excedentes en la producción en masa de ciertos productos artesanales destinados a la exportación, llevaron a la consolidación del poder y a la especialización de funciones en manos de una burocracia del templo. El templo impulsó el desarrollo de los oficios, lo que implica un refuerzo de la especialización artesanal, incluidas la metalurgia y la producción textil a gran escala destinadas a la exportación. El templo controlaba las materias primas y monopolizaba el comercio. A su vez, la gestión y administración de proyectos tan grandes propiciaron la aparición de elites administrativas profesionales y finalmente llevó al desarrollo de sistemas de información estandarizados.

El primer sistema de símbolos, o unidades nominales, se creó en relación con las actividades comerciales y la tarea de llevar las cuentas. A partir de estas unidades simbólicas se desarrollaron los sistemas de contabilidad y la escritura.[6] Las primeras tablillas de arcilla de Sumer consisten en listas de suministros, registros de tributos y donaciones, y listas con los nombres de los dioses. La invención de una escritura totalmente desarrollada que incorporaba elementos gramaticales se produjo poco después del 3000 a.C. en Sumer. Marcó un momento decisivo en el desarrollo de la civilización mesopotámica. Está generalmente aceptado que se originó en los templos y ciudades y fue un conocimiento que consolidó el papel dirigente de las elites. Las escuelas formaban sistemáticamente

6. Denise Schmandt-Besserat, «The Envelopes That Bear the First Writing», *Technology and Culture*, vol. 21, n.º 3 (1980), pp. 357-385; Denise Schmandt-Besserat, «Decipherment of the Earliest Tablets», *Science*, vol. 211 (16 de enero de 1981), pp. 283-285.

a los escribas para cubrir todas las necesidades estatales, incluido el saber sagrado. Más tarde, la creación de archivos institucionalizó aún más la administración de las actividades económicas y políticas de los tempos y los palacios. La historia comienza, por supuesto, con la invención de la escritura y la conservación de los registros escritos.

El período protohistórico (*c.* 3500-2800 a.C.) coincide con el período arqueológico de Uruk V-dinástico antiguo. Cabe suponer que durante este período aparecerían elites militares junto a las del templo, y que pronto pasarían a ser una fuerza independiente y rival dentro de la sociedad. Los militares fuertes habrían empezado primero convirtiéndose en jefes de los poblados, y más tarde habrían ejercido su dominio sobre las tierras y los rebaños comunales que controlaba el templo, relegando gradualmente los sacerdotes a un segundo plano. Más adelante veremos este proceso con mayor detalle con el ejemplo de Urukagina de Lagash.[7] Posteriormente, los caciques más fuertes se erigirían en monarcas, usurpando el poder a los templos y tratando la propiedad de éstos como si fuera suya. Durante los siguientes siglos de conflictos entre ciudades, aquellos de estos gobernantes que eran más poderosos unirían varias de estas ciudades-estado en un reino o estado nacional.[8]

El desarrollo del militarismo combinado con la necesidad de más mano de obra para la realización de los proyectos públicos llevó a la práctica de convertir a los cautivos en esclavos y a la posterior institucionalización de la esclavitud, y con ello a la de las clases estructuradas. En el próximo capítulo trataremos este proceso y sus consecuencias sobre las mujeres con detalle. Lo que aquí nos interesa es que todos estos procesos distintos, que interactúan y se refuerzan mutuamente, iban encaminados a la consolidación del dominio

7. El nombre de este dirigente se escribe, según los trabajos más recientes, Uruinimgina. Puesto que por lo general aparece citado en los libros dirigidos al lector común con el de Urukagina, he preferido utilizar la forma anterior a fin de eludir confusiones innecesarias.

8. Algunos escritores conjeturan que la exclusión de las mujeres de la elite dirigente se debió a su exclusión del ejército. Cf. Elise Boulding, «Public Nurturance and the Man on Horseback», en Meg Murray, ed., *Face to Face: Fathers, Mothers, Masters, Monsters: Essays for a Nonsexist Future*, Westport, Connecticut, 1983. El antropólogo Marvin Harris llega a una conclusión similar en «Why Men Dominate Women», *Columbia* (verano de 1978), pp. 9-13, 39.

masculino en la vida pública y las relaciones con el exterior, a la vez que iban debilitando el poder de las estructuras comunales basadas en el parentesco. Durante el período protohistórico los grupos de parentesco seguían teniendo importancia, algunos poseían títulos de propiedad sobre las tierras, otros reclutaban gremios de artesanos u organizaban alistamientos para el servicio militar. En la comparación que realiza entre la revolución urbana en Mesopotamia (3900-2300 a.C) y en el centro de México (100 a.C.-1500 d.C.), Rober McC. Adams halla que las unidades de parentesco mexicanas, los *calpullis*, desempeñaban una función similar, utilizándoseles para distribuir la riqueza y el poder dentro del nuevo estado. Forman gremios, proporcionan hombres para el servicio militar y el estado les asigna los esclavos. A medida que va consolidándose el estado, se concretan los cambios en la estructura de parentesco.[9]

En el imperio inca los conquistadores extendieron su dominio forzando a las villas conquistadas a proporcionar vírgenes al servicio del estado y como posibles esposas de los nobles incas. Esta interferencia en las pautas sexuales y matrimoniales de los conquistados cumplía la doble función de socavar las estructuras de parentesco y seleccionar a ciertos grupos de parentesco para que se aliaran con los conquistadores.[10] Veremos funcionar un proceso similar en Mesopotamia con la práctica de conquistar ciudades, asesinar a los hombres y deportar a mujeres y niños para servir como esclavos en el país de los conquistadores, y en las redes de alianzas matrimoniales entre gobernantes para cimentar la cooperación entre estados.

Los recientes trabajos arqueológicos en Mesopotamia han sacado a la luz decenas de miles de tablillas de arcilla que documentan acerca del orden social en Sumer durante el tercer milenio y en Babilonia durante el segundo milenio a.C., y que vamos a utilizar para resaltar los cambios en la posición de las mujeres. Se pueden comparar y relacionar estas fuentes con los sellos, estatuas y otros artefactos, así como con los vestigios arqueológicos habituales hallados en las tumbas y ciudades. Puesto que muchas de estas tablillas de arcilla contienen poemas, himnos y leyes, además de restos

9. Adams, *Urban Society*, p. 79.

10. Irene Silverblatt, «Andean Women in the Inca Empire», *Feminist Studies*, vol. 4, n.º 3 (octubre de 1978), pp. 37-61.

más mundanos de transacciones comerciales y domésticas, podemos reconstruir esta civilización de la Edad del Bronce con mayor fiabilidad que la que podríamos tener con otras civilizaciones anteriores. Como suele suceder con la mayor parte del período histórico que seguiría a esa edad, resulta más fácil conseguir evidencias acerca de las mujeres de clase alta que de las de clase baja. Puesto que no tenemos la intención de escribir una historia social de las mujeres en el antiguo Próximo Oriente, sino más bien seguir la evolución de los conceptos de género, en nuestro trabajo se seleccionarán modelos y momentos significativos y no se va a intentar hacer una reconstrucción histórica total.

Uno de los primeros retratos que se conocen de una mujer de Sumer es una cabeza cuidadosamente esculpida procedente de Uruk, que retrata a una mujer de gran dignidad y belleza, posiblemente una sacerdotisa, una reina o una diosa. Esta incomparable escultura, datada entre 3100 y 2900 a.C., personifica el importante papel desempeñado por las mujeres aristócratas, que tenían una presencia activa en el templo, el palacio y la administración económica (véase la ilustración 5).

Es característico del liderazgo de este primer período que haya una fusión del poder divino y secular personificados en la figura del gobernante. La lista de los monarcas, un documento escrito hacia el 1800 a.C., recoge las sucesivas dinastías de las principales ciudades de Mesopotamia, remontándose hasta el tercer milenio. Aunque las cronologías han sido algo infladas, los arqueólogos han verificado algunos de los datos con otras evidencias. Las primeras dinastías sumerias estuvieron asentadas en las ciudades de Kish, Warka y Ur. Conforme a la lista de los monarcas, la fundadora de la dinastía de Kish fue la reina Ku-Baba, a quien en las listas se le atribuye un reinado de cien años. Se la identifica por haber sido anteriormente una tabernera, ocupación que la sitúa en los márgenes de la sociedad. Posteriormente se la identificó con la diosa Kubaba, venerada en el norte de Mesopotamia.[11] Es la única mujer que aparece en la lista de los monarcas reinando por derecho propio, pero la fusión de su personalidad histórica con la de una divinidad no se diferencia de la del mítico semidiós Gilgamesh, gobernante de Warka, que supuestamente reinó en el período dinástico

11. *CAH*, vol. I, pte. 2, p. 115.

antiguo, aunque no se tengan pruebas históricas de su existencia, y cuyas proezas han quedado inmortalizadas en el relato épico de *Gilgamesh*.

Las excavaciones llevadas a cabo en Ur entre 1922 y 1934 por sir Leonard Woolley en nombre del Museo Británico nos ofrecen una sorprendente visión de la estructura social de la sociedad sumeria durante el período dinástico antiguo, en tonro al 2500 a.C. El descubrimiento de 1.850 tumbas, entre las cuales hay dieciséis reales, arrojó una importante información acerca de las costumbres funerarias de una sociedad caracterizada por la estratificación de clases, la riqueza y el desarrollo artístico, así como por una tecnología bastante avanzada.

En una de las tumbas, un sello de lapislázuli dedicado a «Ninbanda, la reina, esposa de Mesanepada» identifica a una mujer, que pudo ser la esposa de un rey de la primera dinastía de Ur. La prueba de la existencia de su marido es importante en tanto que confirmó la veracidad histórica de la lista de los monarcas sumerios.[12]

Para nosotros tienen un interés especial los hallazgos de la tumba real 789, de un rey cuya identidad no está claramente establecida, y los de la tumba 800, perteneciente a la reina Pu-abi, quien probablemente vivió hacia el 2500 a.C.[13] Se ha podido establecer su identidad gracias a un sello cilíndrico de lapislázuli que lleva su nombre inscrito y que se halló cerca de su cuerpo. En ambos casos se encontró el cuerpo real dentro de una cámara de piedra junto con otros cuerpos, presumiblemente de sirvientes. Esta prueba de un sacrificio humano alumbra una serie de creencias religiosas y valores asociados solamente a este primer período. Resulta significativo que los cientos de tumbas restantes en los cementerios

12. La información sobre las tumbas reales de Ur está sacada de la información de sir Leonard Woolley en P. R. S. Moorey, *Ur of the Chaldees: A Revised and Updated Version of Sir Leonard Woolley's Excavations at Ur*, Itaca, Nueva York, 1982, pp. 51-121. El número de tumbas reales oscila entre las dieciséis que aparecen en Woolley y Moorey (p. 60) y las diecisiete del folleto «Las tumbas reales de Ur», Western Asiatic Antiquities. The British Museum (no hay lugar ni fecha de publicación).

Véase también una edición anterior, sir Charles Leonard Woolley, *Excavations at Ur*, Londres, 1954, y Shirley Glubok, *Discovering the Royal Tombs at Ur*, Londres, 1969.

13. Su nombre se escribía al principio Shub-ad.

de Ur no muestren señales de sacrificio humano; únicamente las tumbas reales. Merece la pena anotar también que las dos reinas han sido enterradas con sus sirvientes, al igual que los reyes, lo que indicaría que lo que se honraba con el sacrificio humano era la realeza y que en aquel primer período esta cualidad divina podía residir tanto en una mujer como en un hombre.[14]

En las tumbas 789 y 800 la cámara de enterramiento se encontraba al fondo de una profunda fosa, que constituía la tumba colectiva del séquito de la persona fallecida. El cuerpo de la reina se encontró sobre un féretro, se la había enterrado con un tocado ornamental de oro, lapislázuli y cornerina, y sostenía una exquisita copa de oro en la mano. Dos sirvientas aparecían agachadas junto a su féretro, que estaba rodeado de ofrendas funerarias de un espléndido trabajo en metal y piedra. Woolley supuso que durante la ceremonia de enterramiento se sepultó primero a la reina y sus sirvientas personales en la tumba de la cámara más honda, sellándola a continuación. La segunda fase de la ceremonia funeraria tuvo lugar en la fosa que rodeaba la cámara, en donde se encendieron hogueras, se realizó la fiesta funeraria y se hicieron ofrendas a los dioses. Luego los principales sirvientes domésticos y cortesanos fueron colocados en la fosa. Algún tipo de ceremonia debió de tener lugar, pues los músicos fueron enterrados cuando sus dedos todavía estaban sobre los instrumentos. Los sacrificados quizá fueran antes drogados o envenenados, como lo evidencia la presencia de una copa junto a cada cuerpo, y a continuación se emparedó y cubrió con tierra la fosa.[15]

En la tumba 789, la del rey, se encontraron los esqueletos de seis soldados. Presumiblemente eran los guardianes de la fosa a la que habían llegado en carros de cuatro ruedas tirados por bueyes. En cada carro descansaba el cuerpo del conductor en la postura propia de su cometido. Contra la pared reposaban los cuerpos de nueve mujeres adornadas con hermosas joyas; en total había sesenta y tres hombres y mujeres enterrados con el rey. En una fecha posterior se utilizó parte del hueco de entrada a esta tumba para la número 800, la tumba de la reina. En esta entrada había un trineo tirado por bueyes, una lira y otros utensilios domésticos

14. Glubock, *Discovering the Royal Tombs*, pp. 48-49.
15. *Ibid.*, pp. 43-49, 71-83.

de valor, y los esqueletos de diez hombres y diez mujeres. Ellas llevaban elaborados tocados y joyas, y quizás habían sido músicos de la corte.

Otra tumba, la llamada «el gran foso de la muerte», contenía los cuerpos de seis hombres y sesenta y ocho mujeres ricamente adornadas. Nuevamente, seis guardas estaban alineados a la entrada; las mujeres eran cuatro arpistas y sesenta y cuatro damas de compañía con lazos de plata y oro en el pelo. La disposición de las tumbas y la decoración y objetos que les acompañan demuestran claramente que, en el caso de las tumbas colectivas, no sólo se enterraban con la persona real los sirvientes personales, presumiblemente esclavos, sino que gran parte de las víctimas eran cortesanos de alto rango y personas de categoría. Según Woolley:

> Es obvio que estas personas no eran esclavos desdichados, matados igual que si fueran bueyes, sino personas de alto rango, con sus indumentarias de oficio, y que vinieron, cabe suponer, voluntariamente a un rito que dentro de sus creencias sería el paso de un mundo a otro, del servicio a un dios en la tierra al del mismo dios en otra esfera.[16]

El último punto resulta crucial para interpretar los hallazgos en los cementerios de Ur. Sabemos que en un período posterior se deificaba a los monarcas sumerios después de su muerte e incluso en vida. Esta prueba de un sacrificio humano parece indicar que la práctica se originó antes, durante el período protohistórico. Si el rey o la reina tenían atributos divinos y representaban la divinidad, entonces servirles en otro mundo, el mundo de los dioses, no representaría un supremo sacrificio, sino un supremo honor. Los esqueletos de las fosas funerarias no presentaban señales de violencia o lucha, con lo que testifican sordamente la creencia en la divinidad de reyes y reinas.[17] Otra interesante implicación que se extrae de los hallazgos de Ur es la que concierne al notable derroche de objetos funerarios costosos y muy bien trabajados. Puesto que principalmente aparecieron en las tumbas reales, el que se les enterrase debía de tener una función para el sucesor real. El derroche

16. Citado en *Ibid.*, p. 80.
17. *Ibid.*, pp. 47-49.

de recursos al servicio de los dioses es un ritual que establece la legitimidad del sucesor, quien podía asumir la autoridad del cargo renunciando a las riquezas de su predecesor. Esto explicaría la interpretación de que «se continuaban necesitando los rituales para mantener la autoridad del monarca durante los períodos de sucesión», hecho que otras evidencias históricas apoyan.[18] Enterrar a los principales sirvientes y cortesanos del rey garantizaría al nuevo monarca partir de cero con su propio grupo de seguidores leales.

Las tumbas reales de Ur nos dicen que las reinas gobernantes compartían el estatus, el poder, las riquezas y la adscripción a una divinidad junto con el rey. Nos hablan de la riqueza y el estatus alto de algunas mujeres en la corte sumeria, de sus diversas habilidades, de su claro privilegio económico. Pero la abrumadora preponderancia de los esqueletos femeninos con respecto a los masculinos entre el séquito enterrado nos habla también de su mayor vulnerabilidad y de su mayor dependencia en tanto que sirvientas.

La buena disposición de los sirvientes reales a seguir a sus señores en la muerte refleja algunas de las creencias básicas de la religión sumeria. El mundo y los seres humanos habían sido creados para estar al servicio de los dioses. Las personas no tenían libre albedrío, sino que estaban gobernadas por las decisiones de los dioses. Los dioses eran los señores, poseían los templos y las ciudades, que regían a través de sus representantes en la tierra. Éstos podían ser los sumos sacerdotes o los dirigentes seculares que al principio habrían gobernado en representación de un consejo de ancianos. En tiempos de crisis, habrían ampliado su poder personal entrando en conflicto con la autoridad del templo. Los gobernantes seculares aparecieron en diferentes ciudades y en distintas circunstancias, pero pronto establecieron su propia base de poder.[19]

Así, en Lagash, *c.* 2350 a.C., el gobernante Lugalanda se quedó con el poder de los templos más importantes, los de los dioses Ningirsu y Shulshag y el de la diosa Bau, colocando en la administración a un funcionario nombrado por él y que no era, como antes, un sacerdote, y designándose a sí mismo, a su esposa Baranamtarra y a otros miembros de la familia administradores del templo. También trató a estos templos como la propiedad privada del *ensi*

18. Redman, *Rise of Civilization*, pp. 297-298.
19. *Ibid.*, pp. 304-306.

(gobernante), sin volver a mencionar ya más el nombre de las deidades en los documentos del templo, y cobró impuestos a la clase sacerdotal. Lugalanda y su esposa se convirtieron en los principales propietarios de tierras. La esposa, Baranamtarra, compartía el poder del *ensi*, administrando sus propiedades y las del templo de Bau. Enviaba misiones diplomáticas a los estados vecinos y compraba y vendía esclavos.[20]

Es una suerte que se hayan conservado muchísimos registros económicos del templo de la diosa Bau. Cubren los años del reinado de Lugalanda y de su sucesor Urukagina, un período en que son visibles las tensiones entre el monarca y la comunidad y en que se incrementa la autoridad del primero. El breve reinado de Urukagina estuvo marcado por sus «reformas», que registró en inscripciones sobre los edificios. Urukagina arrebató el poder a Lugalanda, afirmando que actuaba en nombre de «los barqueros, los pastores, los pescadores y los agricultores», y dando a entender que era ayudado por la clase sacerdotal.[21] En el segundo año de su reinado, Urukagina se proclamó a sí mismo rey y asumió el título de *lugal*.

Las reformas que Urukagina proclamó en su edicto son el primer esfuerzo documentado por dar unos derechos legales básicos a los ciudadanos. Urukagina acusó a su predecesor de expropiar

20. La información acerca del gobierno de Lugalanda y de Urukagina está extraída de P. Anton Deimel, *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgaenger*, Roma, 1931, pp. 75-112; A. I. Tyumenev, «The Working Personnel on the Estate of the Temple Bau in Lagos During the Period of Lugalanda and Urukagina (24-25th century B.C.)», en I. M. Diakonoff, ed., *Ancient Mesopotamia: Socio-economic History: A Collection of Studies by Soviet Scholars*, Moscú, 1969, pp. 93-95; C. J. Gadd, «The Cities of Babylon», *CAH*, I, pp. 35-51; y C. C. Lambert-Karlovsky, «The Economic World of Sumer», en Denise Schmandt-Besserat, ed., *The Legacy of Sumer: Invited Lectures on the Middle East at the University of Texas at Austin*, Malibú, 1976, pp. 62-63. Sobre las compras de esclavos de Baranamtarra, véase Otto Edzard Dietz, «Sumerische Rechtsurkunden des 3.ten Jahrtausends, aus der Zeit vor der III.ten Dynastie von Ur», *Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist.Klasse, Abhandlungen Neue Folge, Heft* 67 (Munich, 1968), n.os 40, 41, 45.

21. Existe cierta controversia en torno a la naturaleza de su ascenso al poder. Deimel defiende que Urukagina mató a Lugalanda y su reina, mientras que Tyumenev insiste en que ambos sobrevivieron y que «Baranamtarra vivía dos años después del acceso de Urukagina al poder y disfrutaba de una posición muy eminente». Tyumenev, en Diakonoff, *Ancient Mesopotamia*, p. 93.

las propiedades de los dioses en los templos y afirmó que tenía una alianza con el dios de la ciudad de Lagash para proteger a los débiles y a las viudas de los poderosos. Acusó que bajo Lugalanda los «hombres del *ensi*» habían empezado a ejercer un control sobre las tierras de propietarios privados, invadiendo huertos y apropiéndose a la fuerza de los frutos. Al mismo tiempo había habido un abuso de poder sacerdotal en forma de impuestos excesivos cargados en los funerales y rituales religiosos. Urukagina promulgó reformas tributarias, refrenó el poder de funcionarios corruptos, y gobernó los templos en nombre de los dioses. Sin embargo, los especialistas tienen opiniones divididas respecto a la evaluación del efecto de sus reformas. Uno de ellos considera su reinado como una especie de revolución popular en la cual los hombres libres lucharon contra los propietarios de esclavos más ricos; otro lo ve como la transición de una «economía del templo» al poder secular y la monarquía.[22] En un análisis más reciente, K. Maekawa considera las «reformas» de Urukagina como una ampliación del poder real, en tanto que desarrolló el concepto de monarquía sancionada con el apoyo divino y extendió este concepto de monarquía a los dominios de su esposa, es decir, al templo de la diosa Bau. El personal de este templo se amplió enormemente en el año en que Urukagina se nombró a sí mismo *lugal*. El concepto de una monarquía sancionada por la divinidad había empezado a cobrar forma ya en los reinados de los predecesores de Urukagina, pero él la concretó al convertir el templo de Bau en el segundo en importancia de Lagash.[23] Aunque Urukagina afirmaba que había promulgado sus reformas bajo la guía divina para frenar los abusos de poder durante el mandato de su predecesor, simplemente acabaron

22. La primera opinión está representada por el especialista soviético V. V. Struve, quien cita el incremento del número de hombres libres con derecho a una ración de las tierras comunitarias del templo durante el segundo año del reinado de Urukagina, lo que describe como «una victoria de los hombres libres de Lagash sobre los ricos, una especie de revolución democrática». Struve, en Diakonoff, *Ancient Mesopotamia*, pp. 17-69 y 127-172; cita de la p. 39. Esta evidencia no resulta muy convincente y se podría explicar por los esfuerzos del usurpador para ampliar el número de sus partidarios. Esta segunda explicación es la que favorece A. I. Tyumenev, «The State Economy of Ancient Sumer», *ibid.* pp. 70-87; y Deimel, *Sumerische Tempelwirtschaft*, p. 75.

23. Kazuya Maekawa, «The Development of the É-MÍ in Lagash during the Early Dynastic III», *Mesopotamia*, vols. 8-9, 1973-1974, pp. 77-144; 137-142.

consolidando su propia posición. No se dispone de los registros de otras ciudades-templo, que nos permitirían juzgar si este tipo de desarrollo fue típico, y Maekawa parece pensar que no lo fue, pero el documento nos ofrece una significativa idea acerca del modo en que pudo tener lugar la transición a la monarquía con un nuevo nivel de autoridad.

Los documentos del reinado de Urukagina nos ofrecen alguna visión terrible de la vida de las mujeres. En uno de los edictos de Urukagina puede leerse: «en otros tiempos las mujeres se casaban con dos hombres, pero las de hoy han tenido que abandonar este crimen».[24] El edicto continúa diciendo que las mujeres que cometieran este «crimen» en tiempos de Urukagina serían lapidadas con piedras que llevarían grabado su pecaminoso intento. En otra parte el edicto dice que «si una mujer se dirige ... irrespetuosamente (?) a un hombre, se le aplastará la boca con un ladrillo al rojo vivo».[25] Hoy, algunas feministas han interpretado estos «edictos» como una prueba de la práctica previa de la poliandria y de su fin durante el régimen de Urukagina.[26] Esta interpretación carece

24. Tengo una deuda con el profesor Jerrold Cooper del Departamento de Estudios del Próximo Oriente, John Hopkins University, Baltimore, por atraer mi atención a la traducción de este texto y permitirme beneficiarme de la que él hace. La traducción aparece en Jerrold Cooper, *Reconstructing History from Ancient Inscriptions: The Lagash-Umma Border Conflict*, Sources from the Ancient Near East, vol. 2/1, Malibú, 1983, p. 51. El profesor Cooper interpreta esta afirmación como una hipérbole, parte de la justificación de Urukagina ante su usurpación del poder.

Otra traducción autorizada subraya la dificultad que presenta este texto. Se puede leer: «Las mujeres de otros tiempos tenían cada una dos hombres; respecto a las de hoy, esta práctica ... ha sido desestimada» (traducido del alemán por Gerda Lerner). H. Steible, *Altsumerische Bau - und Weihinschriften*, 2 vols., Wiesbaden, 1982. La cita de Urukagina está en n.° 6, vol. I, pp. 318-319; el comentario en el vol. II, pp. 158-159.

25. Traducción del profesor Jerrold Cooper. El interrogante indica que la traducción de la palabra es dudosa.

Steible interpreta el pasaje de la siguiente forma: «Si una mujer hace! comentarios ... a un hombre ... y éstos ... será colgada de los muros de la ciudad» (traducido del alemán por Gerda Lerner). Steible considera tan poco fiable el significado de una palabra, que puede leerse como «nariz, boca o diente», que la omite. El comentario «colgarla de los muros de la ciudad» aparece en otros contextos e indica una ceremonia de deshonra pública. La dificultad del pasaje que han interpretado dos expertos nos obliga a ser precavidos con las interpretaciones que hagamos.

26. Rorhlich, «State Formation», *Feminist Studies* (primavera de 1980), p. 97.

de solidez, pues no hay ningún testimonio en ninguna zona de Mesopotamia de la práctica de la poliandria durante el tercer milenio a.C. La interpretación de los textos cuneiformes es un asunto técnico y muy complejo, y generalmente depende de que se puedan corroborar con otros textos o con artefactos arqueológicos. Los asiriólogos se han mostrado justificadamente precavidos a la hora de interpretar este edicto ante la falta de tales evidencias. Hay, de todas maneras, al menos dos posibles interpretaciones alternativas del texto: una, que está haciendo referencia a una reforma tributaria, por medio de la cual se eliminaba un tributo sobre los divorcios, acabando así con el abuso de que una mujer casada que no hubiera podido divorciarse a causa del elevado coste del proceso tomara un segundo marido. La otra interpretación posible es que el edicto se refiera a las viudas y les prohíba volver a contraer matrimonio. Ésta me parece la más probable, puesto que las restricciones sobre los nuevos matrimonios de viudas aparecen en diferentes códigos legislativos de Mesopotamia, y hasta considerablemente más tarde, con las leyes hammurábicas, no se promulgan mejoras a su situación.[27]

El segundo edicto, relativo a las ofensas lanzadas por una mujer a un hombre, es todavía más difícil de interpretar. Si se refiere a una provocación sexual o a una calumnia hecha por una mujer en contra de un hombre, la pena es relativamente suave dentro de los estándares de justicia mesopotámicos. Lo más que podemos decir al respecto es que parece una primera señal del control de la conducta femenina por parte de la autoridad secular, aunque hemos de recordar que los edictos de Urukagina no tenían fuerza legal. La interpretación de que los edictos de Urukagina denotan un fuerte y decisivo deterioro en el estatus de las mujeres parece injustificada, especialmente ante las otras pruebas de la presencia femenina en puestos de poder, sobre lo que hablaremos más adelante.

27. Siguiendo la primera de las interpretaciones, C. J. Gadd afirma que Urukagina decretó «la remisión de ciertas cuotas que antes se exigían en caso de divorcio, con lo que acabó con las uniones ilegales de las mujeres que, a causa de estas multas, se volvían a casar sin estar definitivamente separadas del primer marido». Gadd, en *CAH*, I, cap. 13, p. 51. Redman, *Rise of the Civilization*, p. 306, sigue una interpretación parecida. Estoy en deuda con la profesora Anne Kilmer, del Departamento de Estudios del Próximo Oriente, Universidad de California, Berkeley, por la segunda de las interpretaciones.

En otra de sus «reformas» Urukagina decretó que el pago y la compensación en alimentos a tres funcionarios varones por servicios funerarios se redujera drásticamente y que se añadiera una suma sacerdotisa a la lista de funcionarios que recibían un pago por los actos funerarios. No nos informa en absoluto de los cambios sufridos en el estatus femenino, pero nos habla de la presencia de mujeres en altos cargos religiosos, hecho que está corroborado por numerosas evidencias.

Los registros económicos del templo a Bau ofrecen una vívida pintura de los varios papeles y funciones desempeñados por las mujeres a principios del tercer milenio, al menos en Lagash. El templo de la diosa Bau, a pesar de que ocupaba sólo aproximadamente 2,5 km^2, empleaba entre 1.000 y 1.200 personas a lo largo del año. Toda la administración de este templo y de su personal estaba en manos de la reina Shagshag, la esposa de Urukagina, quien también gestionaba el templo de la diosa Bau dedicado a los niños, nominalmente bajo la administración de los hijos de la pareja real. En su cargo de administradora de estos dos templos, la reina ejercía una autoridad legal y económica sobre sus dominios. También actuaba como suprema sacerdotisa del templo.[28]

En el primer año de reinado de Urukagina el personal doméstico de la reina se componía de 150 esclavas empleadas como hilanderas, tejedoras de lana, cerveceras, molineras y sirvientas de cocina. La lista de salarios menciona también a una cantante esclava y algunas instrumentistas. Los otros trabajadores eran hombres libres, que cobraban semanalmente en alimentos y a los que también se les pagaba con semillas y animales de tiro. Un centenar de pescadores suministraban el pescado. El cuidador de la piara de cerdos empleaba a seis esclavas para moler el grano con el que daban de comer a los cerdos. En las cocinas había quince cocineros y veintisiete esclavas que hacían los trabajos duros. El cervecero empleaba a cuarenta trabajadores, todos hombres libres, y a seis esclavas. Cuidaban de los animales aproximadamente noventa trabajadores, entre ellos cinco vaqueros, el principal de los cuales era el hermano de la reina. Este último e interesante dato sacado de la lista de los salarios nos dice incidentalmente que la reina era, como también probablemente su marido, de origen plebeyo.[29]

28. Bernard Frank Batto, *Studies on Women at Mari*, Baltimore, 1974, p. 8.
29. Deimel, *Sumerische Tempelwirtschaft*, pp. 36-37, 85, 88-89, 98, 110-111.

El registro muestra que bajo el predecesor de Urukagina cada uno de los niños reales disponía de una dotación de sirvientes y poseía propiedades. Cada niño tenía una nodriza, una niñera, varias doncellas, un cocinero, un herrero, algunas esclavas que molían el grano, un jardinero y sus varios ayudantes. Esta prodigalidad quedó algo disminuida durante el régimen de Urukagina. No aparecen nodrizas en la lista de salarios, posiblemente porque los niños habían pasado ya la edad de necesitarlas, y tampoco niñeras. Cada niño tenía uno o dos servidores personales y había un peluquero para todos. Cada niño y niña tenían tierras de su propiedad y los esclavos y artesanos necesarios para el mantenimiento de estas propiedades. El hecho de que el rey Urukagina consolidó su poder personal y el de su familia junto con sus propiedades, a pesar de sus declaraciones en contra, puede verse si comparamos las listas de personal del templo de Bau de cada año del reinado de Urukagina: año I, 434; año II —el año de su autoridad como *lugal*—, 699; año III, 678. Una lista guardada aparte de las esclavas y sus hijos muestra un gran incremento parecido para el año II: año I, 135; año II, 229; año III, 206; año IV, 285; año V, 188; año VI, 221.[30]

Urukagina fue derrocado violentamente por otro monarca usurpador, Lugalzagesi, de la ciudad de Umma. Aunque este último aumentó sus propiedades y se nombró a sí mismo gobernante supremo de todo Sumer, no fue capaz de consolidar sus conquistas ni de administrarlas como estado unificado. Esta proeza fue lograda por el hombre que le derrocó y que acabó con la independencia de Lagash, el rey Sargón de Acad (*c.* 2350-2230 a.C.). En el período de Urukagina podemos observar entonces el primer estadio de formación de la monarquía y las ciudades-estado que precede a la formación de las naciones-estado. Observamos que el militarismo y el empleo de esclavas en los templos estaban ya bien establecidos. Advertimos también tensiones y conflictos entre varios grupos de terratenientes: el rey y sus hombres, propietarios particulares de tierras y esclavos; los sacerdotes de los templos-estado y las comunidades libres de pequeños terratenientes. Durante estos conflictos,

30. Tyumenev, en Diakonoff, *Ancient Mesopotamia*, pp. 115-117. Después del segundo año del reinado de Urukagina el total de personal de la lista se estabiliza en aproximadamente 1.000 personas por año. Véase también Gadd, *CAH*, I, p. 39, y Maekawa, «The Development of É-MÍ...», *passim*.

los usurpadores de los monarcas, que por definición eran militares, utilizaron a sus familias y en especial a sus esposas para consolidarse y afianzarse en el poder. Por consiguiente, las mujeres que pertenecían a aquella clase tenían puestos importantes con poder económico, legal y jurídico, y con bastante frecuencia podían representar a sus maridos en cada uno de ellos. Al mismo tiempo, las mujeres de clase inferior cubrían una gran variedad de funciones económicas, como artesanas y trabajadoras domésticas, mientras que las esclavas extranjeras suponían una buena parte de la mano de obra de los templos. También deberíamos advertir que, en el primer intento verdadero de un rey por establecer la ley y el orden mediante la proclamación de edictos, uno de los aspectos del control concierne al papel que por género tienen las mujeres: es decir, su derecho a volverse a casar y la forma de dirigirse a los hombres. Este hecho, que aislado no es nada concluyente, adquirirá una mayor importancia cuando pasemos a analizar los diferentes códigos jurídicos. A este respecto, el «edicto» de Urukagina se encuentra cerca del comienzo de un lento y vacilante proceso de transición del estatus de las mujeres y la definición del género, que duró casi unos 2.500 años. Es este proceso lo que el presente libro pretende documentar e interpretar.

El rey Sargón de Acad, un gobernante semita, fundó una dinastía que se extendía sobre zonas de Sumer, Ashur (Asiria), Elam y el valle del Éufrates (*c.* 2371-2316 a.C.). Para dirigir este vasto e ingobernable dominio, Sargón estableció ciudades-guarnición y pactó alianzas. También fortaleció su mando al destinar a personas de confianza como gobernadores de las ciudades-estado antes independientes y que ahora habían pasado a formar parte de sus dominios. Destinó a su hija Enkheduanna al cargo de suprema sacerdotisa del templo del dios de la luna de la ciudad de Ur y del templo de An, el dios supremo del cielo, en Uruk. Puesto que Enkheduanna era asimismo una devota de toda la vida del culto a la diosa sumeria Inanna, su nombramiento simbolizaba la unión de Inanna con la diosa acadia Ishtar. Parece ser que Enkheduanna era una mujer muy dotada y de una gran sagacidad en política. Sargón hablaba acadio y elevó dicha lengua a la categoría de idioma oficial de la administración, pero su hija fue una celebrada poetisa (la primera poetisa conocida en la historia) y escribía en sumerio. Un especialista dice que ella «utilizaba estas artes para hacer propaganda ... de la unión de sumerios y acadios bajo un mismo estado capaz de llevar el gobierno de Mesopotamia ... hasta los confines más lejanos del Próximo Oriente asiático».[31]

Los poemas y los himnos de Enkheduanna dedicados a la diosa Inanna la han sobrevivido. Tras la muerte de Sargón, el nuevo dirigenrte de Ur la apartó de su cargo como suma sacerdotisa. Ella escribió acerca de esta injusticia en un largo himno en el que apelaba a la diosa Inanna para que enmendara las ofensas recibidas y la restituyera en su cargo. Con frecuencia se cita a Enkheduanna y se habla de ella en posteriores escritos sumerios.[32]

De un modo similar, el nieto de Sargón, Naram-Shan el Grande, nombró a su hija Enmenanna suma sacerdotisa de Ur. Esta práctica fue seguida desde entonces por los gobernantes sumerios y acadios durante 500 años. El registro escrito indica que «trece sacerdotisas con título real ostentaron el cargo por una media de 35 a 40 años cada una (*c.* 2280-1800 a.C.)».[33]

Tras el colapso del imperio sargónico y las prolongadas y complejas contiendas entre las ciudades-estado de Mesopotamia por detentar el poder, numerosos gobernantes llevaron a cabo matrimonios dinásticos y diplomáticos como un medio de consolidar sus victorias militares o a fin de evitar guerras. Por ejemplo, durante la tercera dinastía de Ur, los gobernantes de Ur concertaron matrimonios de este tipo entre sus hijas y los hijos de los gobernantes de Mari u otras ciudades. Se han conservado algunos de los poemas y canciones amorosas escritos por las «damas del III imperio de Ur».[34] La tradición de los matrimonios dinásticos continuó en el Próximo Oriente así como en otras épocas y lugares, allí donde los dirigentes de las dinastías tuvieran necesidad de legitimar o fortalecer su mando sobre territorios conquistados o vecinos. Se trata de una forma superior y más elaborada del «intercambio de mujeres» practicado desde hacía tiempo en la mayoría de las sociedades, y destina a las hijas de la clase alta dirigente a un papel especial

31. William Hallo, «The Women of Sumer», en Schmandt-Besserat, *Legacy of Sumer*, p. 29.
32. *Ibid.* También en William Hallo y J. J. A. van Dijk, trad., *The Exaltation of Inanna*, New Haven, 1968.
33. Hallo, «Women of Sumer», en Schmandt-Besserat, *Legacy of Sumer*, p. 30.
34. *Ibid.*, p. 31.

y muy ambicioso. En cierto sentido, eran meros peones de los designios diplomáticos y las ambiciones imperialistas de sus familias; igual que sus hermanos, a los que a veces se les obligaba a participar en dichos matrimonios de conveniencia y que no tenían más voz en el asunto que las mujeres. De todos modos, como puede mostrar cualquier estudio más profundo de cada caso en concreto, estas princesas con frecuencia eran muy influyentes, participaban activamente en política y tenían poder.[35] Su papel de futuras esposas mediante matrimonios diplomáticos obligaba a que se les diera la mejor educación posible. Seguramente, esta tendencia a educar a las princesas para que pudieran hacer de informantes y representantes diplomáticos en favor de los intereses familiares una vez casadas explica la existencia de evidencias ocasionales de un acceso «igualitario» de algunas mujeres a la educación, a pesar incluso de su desventaja educativa en general. Lo que hay que tener bien presente es que un pequeño grupo de hijas de la clase dominante no es representativo de todas las mujeres de su época y sociedad.

Se han conservado unos textos legales conocidos como el código de Ur-Nammu, de la tercera dinastía de Ur, y el código de Lipit-Ishtar, de las dinastías de Isin y Lara, que nos dejan entrever la vida social y económica. Durante este período siguió la práctica de nombrar supremas sacerdotisas a las princesas. El majestuoso y personalizado retrato de la sacerdotisa Enannatumma de Isin, que probablemente también representa a la diosa Ningal, da fe del continuado prestigio y honores que acumulaban las mujeres en el papel de sacerdotisas.[36]

Entre el período del 2000 al 1800 a.C., las guerras continuas y la fragmentación política marcan la lucha por el cambio de poder de diversas urbes y ciudades-estado. En *c.* 1965 a.C., Shin-kashid de Isin conquistó Uruk y fundó una dinastía; edificó un templo en la ciudad de Durum y nombró a su hija Nin-shatapad su suprema sacerdotisa. Cuando el rey de Lara derrotó a su padre y acabó con su reinado, Nin-shatapad se vio forzada a exiliarse. Escribió

35. Hay un estudio interesantísimo de las princesas medievales que cumplían esas funciones en Elise Boulding, *The Underside of History: A View of Women Through Time*, Boulder, Colorado, 1976, pp. 429-439.

36. Hallo, «Women of Sumer», en Schmandt-Besserat, *Legacy of Sumer*, p. 30.

una carta elocuente al conquistador, en la que apelaba a su generosidad para salvar la ciudad de Durum y su templo y pedía que la restituyera a sus deberes como sacerdotisa. Esta carta se convirtió en un modelo entre las de su clase y se la incluyó en el programa de estudios de la escuela de escribas en la que ella se había graduado.[37] Este incidente es importante no sólo porque nos muestra la toma de iniciativa por una mujer en los asuntos públicos, sino también porque es una prueba de que a las mujeres de aquella época se las continuaba instruyendo para ser escribas.

Cuando seguimos el desarrollo del papel de esposa e hija del rey como «suplentes» de su marido y padre, podemos recurrir a evidencias procedentes de otra cultura y lugar, la ciudad de Mari, que se encontraba situada más al norte de Sumer, en lo que hoy es la frontera sirio-iraquí. Una colección de documentos reales, datados del 1790 al 1745 a.C., describen una sociedad que concedía a las mujeres un amplio margen en las actividades económicas y políticas. Las mujeres, al igual que los hombres, poseían y administraban propiedades, podían realizar contratos en su nombre, presentar demandas ante la corte y hacer de testigos. Tomaban parte en negocios y en transacciones legales tales como las adopciones, las ventas de propiedad, la concesión o la petición de créditos. Aparecen unas cuantas mujeres en las listas de aquellos que ofrecían obsequios al monarca; dichos obsequios eran o bien impuestos o bien tributos de vasallaje, lo que indica que estas mujeres tenían una posición política y unos derechos. Eran también escribas, músicos y cantantes. Desempeñaban importantes funciones religiosas en calidad de sacerdotisas, adivinadoras y profetisas. Teniendo presente que los monarcas consultaban regularmente a los profetas y los adivinos antes de tomar una decisión importante o de emprender una guerra, estas personas eran los verdaderos consejeros del rey. El hecho de que los documentos de Mari no hagan distinciones entre la valía de un profeta o una profetisa dice mucho en favor de un estatus relativamente igualitario de las mujeres pertenecientes a la elite de la sociedad de Mari.[38] El asiriólogo Bernard Frank Batto explica la posición de la mujer en Mari en comparación con

37. *Ibid.*, p. 34.

38. Batto, *Women at Mari*, pp. 5, 137-138.

otras culturas mesopotámicas como un vestigio cultural de otro estadio anterior de desarrollo:

> Recién salidos de un estadio tribal, estos dirigentes amorritas conservaron bastantes de las características de su herencia tribal en su naciente economía política. En contraste con las avanzadas ciudades-estado, con sus cargos y cadenas de mando claramente delimitados e institucionalizados, los monarcas amorritas del norte parecían conservar un estilo de gobierno «patriarcal». Toda la autoridad estaba en las manos del rey, quien supervisaba en persona todas las operaciones, o si no, delegaba personalmente esa autoridad cuando era necesario.[39]

La sugerencia de que el papel de «suplente» de las mujeres sea un aspecto de un concepto previo de gobierno del rey resulta intrigante y secunda mi análisis de que el estatus y las funciones de las mujeres fueron quedando más y más circunscritos a medida que el aparato estatal iba haciéndose más complejo.

Algunos de los documentos de Mari ofrecen una vívida imagen de las vidas y actividades de estas damas de la realeza en su papel de delegados de sus parientes masculinos. La reina, la primera esposa del rey, tenía un poder propio en el palacio, el templo y los talleres, y suplía al rey cuando él estaba ausente a causa de la guerra o en misiones diplomáticas. Por derecho propio administraba sus propiedades y supervisaba al personal femenino de palacio. Las segundas esposas del monarca, por orden de rango, estaban instaladas en palacios apartados que, al parecer, el rey visitaba a intervalos regulares, y en donde estas segundas esposas desempeñaban unos deberes administrativos similares. Una de ellas fue Kunshimatum, la segunda esposa del rey Yasmah-Addu de Mari. Una carta escrita por ella revela la extensión y los límites de sus poderes. Ella había establecido y administraba la «casa» del rey (el palacio), y oraba regularmente por el monarca ante el dios Dagan. Ahora, por alguna razón inexplicable, había caído en desgracia y había sido falsamente acusada de mala administración. «¿Va a darse (a otra) la casa que yo he establecido?», preguntaba Kunshimatum al rey:

39. *Ibid.*, p. 137.

> ¿Por qué ellos me han apartado tanto de vuestro afecto? ¿Qué he tomado yo de vuestra casa? Dad instrucciones a vuestros inspectores de que deberían registrar vuestra casa. Salvad mi vida. Vos sabéis (!) que éstas son (las palabras) que constantemente dirijo a Dagan por vos: «Permitid que todo le vaya bien a Yasmah-Addu y que yo por mi parte pueda prosperar bajo su protección».[40]

El poder de la esposa, igual que el de un vasallo, dependía de los deseos y caprichos del monarca. Igual que el vasallo feudal de otra época posterior, Kunshimatum sabía que sólo bajo la protección de su señor se encontraría ella a salvo. En su caso, esta protección de sirvió de bien poco. Yasmah-Addu, un usurpador asirio, fue derrocado por Zimri-Lim, que de este modo recobró el trono de sus padres. En ese momento Kunshimatum, junto con las otras damas reales, debió de pasar a formar parte del botín del vencedor. Como sucedería luego en Israel, el vencedor adquiría el harén del anterior monarca como forma de legitimar su derecho al trono.[41] El mismo destino había caído sobre las numerosas hijas de otro rey de Mari, que reinó antes de Zimri-Lim. Cuando su padre fue depuesto por un conquistador asirio, estas hijas gentilmente instruidas, que habían sido enseñadas en el arte de cantar, fueron dadas como esclavas a un oficial menor del nuevo gobierno. No se las envió a las industrias de tejidos, pero se convirtieron en esclavas domésticas.[42]

La correspondencia de la reina Shibtu con su marido el rey Zimri-Lim tiene una especial importancia. B. F. Batto comenta acerca de ella: «el papel de Shibtu es excepcional tanto por la magnitud como por la completa multiplicidad de actividades en las que interviene ... Su influencia se sentía en todas partes. No es de extrañar que tantos buscaran sus favores».[43]

La reina Shibtu desempeñaba las funciones de suplente de su

40. *Ibid.*, pp. 24-25.

41. *Ibid.* Hay referencias a esta práctica en la Biblia, por ejemplo véase Samuel, 16, 20-23, y Génesis, 49, 3-4. Respecto a la sugerencia de que una suerte similar recayó sobre las esposas e hijas de Zimri-Lim después de ser vencido, véase Jack M. Sasson, «The Thoughts of Zimri-Lim», *Biblical Archaeologist*, vol. 47, n.° 2 (junio de 1984), p. 115.

42. Batto, *Women at Mari*, pp. 51-52.

43. *Ibid.*, p. 20.

marido durante las frecuentes ausencias de éste. Recibía los informes de los administradores de la ciudad de Mari. El gobernador de la ciudad vecina de Terqa informaba a la reina, «su señora», sobre cuestiones de negocios y acataba sus órdenes. Gobernadores y vasallos del soberano le rendían homenaje en los términos por lo general reservados al mismo monarca.[44] Shibtu ofrecía sacrificios, supervisaba los oráculos y los augurios, acontecimientos de suma importancia, acerca de los cuales aconsejaba regularmente al rey. También cumplía sus instrucciones. En una ocasión su marido le ordenó disponer de algunas cautivas que iba a mandar a casa:

> Entre ellas hay algunas sacerdotisas *ugbabatum*. Elige a éstas y asigna a aquéllas (es decir, a las otras) a la casa de las tejedoras ... Escoge 30 tejedoras —o cuantas sean apuestas (y) atractivas, las que desde la punta del pie hasta la raíz de los cabellos no tengan ninguna imperfección (?)— y dáselas a Wara-ilisu. Y Wara-ilisu les dará el velo subareo (?). También habrá que cambiar el documento donde figura su estatus. Da instrucciones sobre sus raciones para que no empeore su aspecto físico. Y cuando hayas seleccionado a las tejedoras, haz que Wara-ilisu las guarde (?) ...[45]

44. *Ibid.*, p. 16.

45. *Ibid.*, p. 27. La *ugbabatum* era la sacerdotista de rango más elevado en Mari, aunque en otros lugares había sacerdotisas de rango superior. Batto cree que el término «documento del estatus» hace referencia a una tablilla en la que se asignaba a los cautivos su nuevo papel. Wara-ilisu era posiblemente un funcionario muy importante y no el guarda del harén. Batto sugiere, a partir de otras evidencias, que pudo ser un inspector, un cargo burocrático de gran importancia.

Ni Batto ni las otras personas que han interpretado el pasaje explican el término «velo subareo». Emprendiendo una investigación por mi cuenta, no encontré ninguna referencia a esta frase, pero sí que hallé que Subartu era una área situada al norte de Babilonia, de donde frecuentemente provenían los esclavos. No carecería de base pensar que «velo subareo» indica el velo que tenían que portar las esclavas subareas. Respecto a ello, véase J. J. Finkelstein, «Subartu and Subarians in Babylonian Sources», *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 9 (1955), pp. 1-7.

Jack Sasson traduce el pasaje: «enséñales la danza subarea» (comunicación personal a Gerda Lerner). Me parece que el hecho de velar a estas mujeres debe entenderse desde la práctica ya establecida de cubrir con un velo a la mujer en la ceremonia de boda o de velar a la concubina para convertirla en esposa. Esta práctica está confirmada en Babilonia y en Sumer, y es posible que también se practicara en Mari. En ese caso, la mención del «velo subareo» tendría el significado simbólico de incorporar a aquellas mujeres a su lugar dentro del harén.

Aquí, obviamente, el monarca daba instrucciones a su esposa para que seleccionara de entre las cautivas a las mujeres para su harén personal. El interés que demuestra por su belleza y las órdenes que da para que reciban la comida adecuada y que conserven su físico lo testimonian. Pero en una carta posterior el rey revocó dicha orden. Le escribió a su esposa: «Voy a disponer de un botín mayor ... Yo mismo escogeré del botín cobrado las chicas para el velo y te las expediré».[46] Se da por supuesta la cooperación de la esposa en todo este asunto y se asume como una cuestión de rutina el uso sexual que el esposo hará de las cautivas, que no sólo servirá para satisfacer su placer, sino también para consolidar sus propiedades y estatus. Sin embargo, como hemos visto en el caso de Kunshimatum, cualquier nuevo asunto sexual del marido era una posible amenaza para la posición de la primera esposa, aunque ésta se encontrara jurídicamente en una posición mejor que las esposas secundarias.

El rey Zimri-Lim concertó matrimonios políticos para sus hijas. Cuando casó a su hija Kirum con Khaya-Sumu, el dirigente de Ilansura, también la nombró gobernadora de la ciudad de Khaya-Sumu. Kirum, que según parece fue una mujer animosa, ejerció su autoridad como gobernadora. También mantenía correspondencia con su padre acerca de asuntos políticos y le ofrecía su consejo sin trabas. Sus actividades molestaban a su marido, que empezó a mostrarse cada vez más enojado con ella. El conflicto matrimonial se veía agravado por la circunstancia de que Khaya-Sumu estaba casado también con una hermana o medio hermana de Kirum, una mujer llamada Shibatum. La relación entre ambas y cuál es la primera esposa y cuál la segunda no quedan muy claras en los documentos que tenemos.[47] En la sociedad mesopotámica suele darse en nume-

46. El texto que se cita aquí está sacado de W. H. Roemer, *Frauenbriefe über Religion, Politik und Privatleben in Mari*. Untersuchungen zu G. Dossin, Archives Royales de Mari X, París, 1967 (Neukirchen-Venyn, 1971). (Traducido por Gerda Lerner.)

Batto (p. 84) traduce el pasaje de la siguiente forma: «Tengo (otro) botín ante mí; yo mismo escogeré en él las chicas que han de llevar el velo y (te las) enviaré».

47. Jack Sasson sugiere que Kirum era la segunda esposa y Shibatum la primera, y mientras que Kirum no tuvo descendencia, Shibatum tuvo gemelos. El profesor Sasson lee el nombre como «Shimatum».

rosas ocasiones el enlace de dos hermanas con el mismo hombre. En este caso no le fue muy bien a Kirum. El marido prefería claramente a Shibatum, y el matrimonio iba tan mal que Kirum solicitó permiso a su padre para volver a casa, lo que equivaldría a divorciarse. En una de las cartas a su padre describía con expresividad una de las muchas discusiones domésticas:

> (K)Haya-Sumu levantóse, y me (espetó) así a la cara. «Tú ejerces el mando aquí. (Pero) como (seguramente) te mataré, deja que él venga —vos, estrella— y que se te lleve.»[48]

«Vos, estrella» es la forma en que se dirige a su padre. La carta prosigue:

> Ella, Shimatum, se irguió ante mí (diciendo) lo siguiente: «por lo que a mí respecta, que mi estrella haga conmigo lo que desee, ¡(pero) a mi vez yo haré lo que me plazca!». Si él (el rey) no se me lleva de aquí, moriré: me será imposible vivir.[49]

A pesar de la desesperada súplica de Kirum, al parecer su padre no hizo nada. En su siguiente carta Kirum amenazaba con una acción más dramática: «Si mi Señor no me hace regresar, me dirigiré a Mari (y allí) me tiraré desde el tejado». Ello tuvo el efecto deseado. El padre, nuevamente ausente a causa de ciertos asuntos, dio instrucciones a su esposa para que arreglara el regreso de Kirum a Mari. No hay ningún registro oficial de divorcio, pero el efecto fue el mismo.[50]

El rey Zimri-Lim contaba con una veintena de hijas. Ocho fueron dadas en matrimonio a vasallos de su padre con la esperanza de que ello uniría más sus maridos al rey. A menudo estas mujeres actuaban de intermediarias entre padre y esposo. Así Tizpatum, una de las hijas, suplicaba a su padre que enviara un centenar de soldados que ayudaran a su marido en alguna guerra local.

48. Batto, *Studies*, pp. 42-48; cita de la p. 43.
49. El final de la primera misiva de Kirum y toda la segunda carta están citadas en Jack M. Sasson, «Biographical Notices on Some Royal Ladies from Mari», *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 25, n.° 2 (enero de 1973), pp. 59-104; cita, pp. 68-69.
50. Referencia y cita, Sasson, *ibid.*

> De otra forma —decía ella— el enemigo tomará la ciudad. Ahora, y precisamente por mi causa, hay personas que se inquietan por él, que dicen: «¡Cómo puede estar casado con la hija de Zimri-Lim y continuar siéndole leal!». Que mi padre y señor tome nota de ello.[51]

Es obvio que el objetivo de dichos matrimonios políticos era concertar alianzas seguras entre los gobernantes locales, las cuales conllevaban unas obligaciones por ambas partes. Una no puede evitar sobrecogerse ante el tono competente y perentorio de la carta de la hija.

A otra de las hijas casadas el matrimonio diplomático no le fue tan bien. Sus cartas están repletas de quejas largas y detalladas de los malos tratos que recibe de su marido. Ella también rogaba a su padre que le permitiera regresar a casa. En su caso el monarca le aconsejaba: «Ve y administra tu casa. Pero si no te fuera posible, entonces cúbrete la cabeza y vuelve conmigo». Este consejo no tuvo el resultado deseado. La hija huyó y fue a parar a un gobernante vecino, con el que su marido estuvo contento de dejarla en calidad de prisionera. Se desconoce el resultado final de sus problemas matrimoniales.[52]

Dos de las hijas del monarca fueron sacerdotisas *naditum*, una de ellas consagrada al dios Shamash y su consorte Aya en Sippur. Como todas aquellas sacerdotisas, había llevado una dote al templo y su familia continuaba manteniéndola. Algunas de las *naditum* tomaban parte activa en transacciones comerciales, comprando y vendiendo propiedades y esclavos, y concediendo créditos bajo las tasas usurarias de interés acostumbradas. Muchas de ellas tenían esclavos que hacían las faenas domésticas. En el caso de Erishti-Aya, vivía enclaustrada y no le gustaba nada. Desempeñaba un importante servicio al rogar continuamente por el monarca. Le comentaba este hecho para reforzar sus peticiones de raciones más adecuadas. Sus cartas son lastimeras:

> Ahora la(s) hija(s) de vuestra casa ... están recibiendo sus raciones de grano, ropas y buena cerveza. Pero pese a que soy la única mujer que ora por vos, a mí no se me dan provisiones.[53]

51. Batto, *Studies*, pp. 48-51, cita, pp. 48-49.
52. *Ibid.*, p. 39. Sasson habla del mismo incidente en *Royal Ladies*, pp. 61-66.
53. Batto, *Studies*, cap. 5; cita de la p. 96.

Este tema se repite en varias de sus cartas. En una de ellas, dirigida a su madre, dice:

> ¡Soy la hija de un rey! ¡Y vos la esposa de un rey! Incluso haciendo caso omiso de las tablillas con las que vuestro marido y vos me hicisteis entrar en el convento —¡en ellas los soldados que forman parte del botín reciben mejor trato! Entonces, ¡tratadme vos también bien![54]

No queda muy claro si sus quejas son debidas al hecho de que verdaderamente sus padres la descuidaban, o si la negligencia corría a cargo de los funcionarios del templo. Una de sus frases parece indicar lo último: «Mis raciones de grano y ropas, con las que (mi) padre me sostiene, me las pasaron (una vez), por tanto permitidles que me (las) den (ahora) para no desfallecer de hambre».[55] B. F. Batto señala que aparecen otras quejas parecidas entre las cartas de algunas *naditum* de Sippur. Quizá refleje, piensa él, «cierta estilización que se aparta de cualquier sentido nuestro de inmediatez».[56] También puede reflejar corrupción o negligencia por parte de los funcionarios del templo.

Puede que Erishti-Aya fuera una víctima de su familia o sus superiores en el templo, pero su propia actitud hacia aquellos que la servían no era tampoco muy caritativa. Le escribía a su padre: «El año pasado me enviasteis dos esclavas y una (de aquellas) esclavas se tuvo que morir. Ahora me traéis (otras) dos esclavas (y de éstas) una ha tenido que morirse». A la misma princesa que dice verse amenazada con «desfallecer de hambre», la muerte de las dos esclavas no la mueve más que al enojo y la irritación.[57]

Esta es parte de la información que tenemos acerca de las hijas del rey Zimri-Lim. Sus cartas nos dejan entrever de manera íntima la vida familiar de hace unos 3.500 años, y nos presentan a un grupo de mujeres con ideas claras y enérgicas, ocupadas en asuntos

54. *Ibid.*, p. 99. Estoy en deuda con el profesor Jack Sasson por una traducción algo distinta del pasaje: «¡Soy la hija de un rey! ¡Vos una reina! Incluso los soldados tratan bien a quien les toca como botín, ¿no deberías vos hacer lo mismo *conmigo*, puesto que vos y vuestro marido me hicisteis entrar en un claustro?».
55. Batto, p. 100.
56. *Ibid.*, p. 106, nota 44.
57. *Ibid.*, pp. 100-101.

públicos y privados, haciendo valer sus derechos de forma confiada. ¿Fueron un grupo de mujeres fuera de lo común? Sabemos que Zimri-Lim delegó en las mujeres de su familia más autoridad y poder de los acostumbrados. Por ejemplo, una mujer llamada Addu-duri, que pudo ser su madre o su hermana mayor, le representaba en la supervisión de las ofrendas religiosas y los oráculos en Mari; adquiría provisiones y, en otros tiempos, había tomado decisiones de orden jurídico.[58] No podemos afirmar con seguridad si se dio a otras princesas una autoridad similar. Por otro lado, de la violenta y fructífera reacción del marido de Kirum podemos concluir que la concesión de una autoridad independiente a la esposa por parte de su padre era una práctica inusual e inaceptable.

Los ricos vestigios pictóricos de la civilización mesopotámica apoyan la suposición de que las mujeres pertenecientes a la elite eran respetadas y se les concedía dignidad en una cultura que podía ver sabiduría y autoridad en el rostro y la figura femeninos (véanse las ilustraciones 5, 14 y 15).

Tras este breve estudio de las evidencias relativas a las mujeres mesopotámicas de distintas culturas y que abarca un lapso de tiempo que cubre unos 1.400 años, ¿qué hemos aprendido? Hemos visto una amplia muestra de sociedades en las que se daba por sentada la participación activa de las mujeres en la vida económica, religiosa y política. Del mismo modo se daba por sentada su dependencia y sus obligaciones para con sus parientes masculinos y/o sus maridos.

En el caso de la elite dirigente, su mismo interés en tanto que usurpadores de la monarquía exigía que la forma en que aseguraban su poder pasara a ser lo que un observador ha denominado correctamente «burocracia patrimonial».[59] La confianza en su poder dependía de instalar a los miembros de su familia en los puestos de poder subordinados más importantes. Estos allegados eran, en aquel primer período, con bastante frecuencia las esposas, concubinas o hijas, quienes, por así decirlo, se convirtieron en los vasallos principales de su marido, padre y rey. De esta manera surgió el

58. *Ibid.*, pp. 67-73. Le debo al profesor Jack Sasson la sugerencia de que ella podía ser pariente del rey (correspondencia personal).
59. Norman Yoffee, *The Economic Role of the Crown in the Old Babylonian Period*, Malibú, 1977, p. 148.

papel de «la esposa suplente», un papel en el que encontraremos a las mujeres desde ese período en adelante. Hemos visto la extensión y los límites de su poder personificados por la reina Shibtu que cumple las órdenes de su marido gobernando el reino y seleccionando entre las cautivas las mujeres que irán al harén del rey. Su imagen es la metáfora idónea de lo que supone para una mujer, lo que entonces suponía, y lo que durante 3.000 años ha supuesto, pertenecer a la clase alta. El papel de «la esposa suplente» de la reina Shibtu es lo más alto a que pueden aspirar las mujeres. Su poder proviene por entero del varón del cual dependen. Su influencia y su papel para dar forma a los acontecimientos son reales, como lo es su poder sobre los hombres y mujeres de rango inferior que poseen o controlan. Pero en materia sexual, están totalmente subordinadas a los hombres. De hecho, como hemos visto en los casos de algunas esposas reales, su poder en la vida económica y política depende de la adecuación de los servicios sexuales que prestan a los hombres. Si no agradan más, como en el caso de Kirum o de Kunshimatum, pierden su poder a capricho de su señor.

Por consiguiente, las mujeres empezaron a verse a sí mismas, de una forma realista, como dependientes de los hombres. Ello queda bellamente expresado en el ruego de Kunshimatum. Al igual que el vasallo feudal de época posterior, ella comprendió que sólo estaría a salvo bajo la protección de su señor. Resulta impresionante y escalofriante contemplar que ella no rogaba por su propia protección, como dictaría la preocupación por una misma, sino por su señor: «que yo por mi parte pueda prosperar bajo su protección». Lo que aquí contemplamos es el nacimiento de una serie de relaciones de poder en las que algunos hombres adquirieron poder sobre otros hombres y sobre todas las mujeres. Por tanto, los hombres de la elite se veían a sí mismos como los que podían adquirir poder sobre los demás, riquezas en bienes y riqueza en servicios sexuales, es decir, la adquisición de esclavas y concubinas para el harén. Las mujeres, incluso las más seguras, de alta cuna, y con confianza en sí mismas, se veían como personas que dependían de la protección masculina. Este es el mundo femenino del contrato social: las mujeres, a quienes se les niega una autonomía, dependen de que se las proteja y han de luchar todo lo que pueden por sí mismas y sus hijos.

Si recordamos que estamos describiendo un período histórico

en el que todavía no se habían escrito códigos jurídicos formales, podemos empezar a apreciar lo profundamente que están arraigadas en la sociedad occidental las definiciones patriarcales de los géneros. La matriz de las relaciones patriarcales entre los sexos ya estaba firmemente asentada antes de que los avances económicos y políticos institucionalizasen de pleno el estado y mucho antes de que se desarrollara la ideología del patriarcado. En este primer estadio la transición de una clase a otra era aún bastante fluida y ascender de categoría social era una posibilidad clara, incluso para las clases más bajas. Gradualmente empezó a heredarse la idea de pertenencia a una clase concreta. La transición decisiva al nuevo orden social fue la institucionalización de la esclavitud.

Para comprender mejor la relación entre la estructura de la familia, el desarrollo de la esclavitud como un sistema de clases y la institucionalización del poder estatal, hemos de estudiar más a fondo estos aspectos del desarrollo histórico e intentar reconstruir el contexto de las vidas de las mujeres que no pertenecían a la elite.

4. LA ESCLAVA

Hay muy pocas fuentes históricas que traten los orígenes de la esclavitud, y las que hay son especulativas y difíciles de evaluar. La esclavitud rara vez, por no decir nunca, ocurre entre las sociedades cazadoras y recolectoras, pero aparece en regiones y épocas muy separadas con el advenimiento del pastoreo y, más tarde, con la agricultura, las primeras ciudades y la formación del estado. La mayor parte de las autoridades en el tema han decidido que la esclavitud deriva de la guerra y las conquistas. Las causas de esclavitud que se citan con más frecuencia son los prisioneros de guerra, el castigo por un crimen, la venta por parte de los miembros de la familia, la venta de uno mismo a causa de una deuda y la esclavitud por deudas.[1] Las esclavitud es la primera forma *institucionalizada* de dominio jerárquico en la historia humana; está relacionada con la creación de una economía de mercado, las jerarquías y el estado. Por muy opresiva y brutal que indudablemente resultara a aquellos que fueron sus víctimas, supuso un avance fundamental en el proceso de organización económica, avance sobre el cual descansaría el desarrollo de la civilización antigua. Así es que podemos hablar con razón del «invento de la esclavitud» como momento crucial en la historia de la humanidad.

La esclavitud sólo podía darse cuando existían ciertas precondiciones: tenía que haber un excedente alimentario; tenían que existir medios para sojuzgar a los prisioneros recalcitrantes; tenía que haber una distinción (visual o conceptual) entre ellos y sus esclavi-

1. *The New Encyclopaedia Britannica*, Chicago, 1979[15], vol. 16, «Slavery, Serfdom and Forced Labour», pp. 855-857.

zadores.[2] En muchas sociedades en las que se practicaba la tenencia de esclavos bajo diferentes formas no existía un estatus fijo de esclavo, sólo grados diferentes de subordinación y trabajo forzado. Para que el estatus de esclavo estuviera institucionalizado, la gente tenía que ser capaz de formarse un concepto mental de la posibilidad de que ese dominio pudiera realmente funcionar. El «invento de la esclavitud» consistía en la idea de que se pudiera señalar a un grupo de personas como un grupo aparte, al que se podía poner la marca de estar esclavizado, forzado a trabajar y a estar subordinado —y que este estigma de ser esclavizable combinado con la realidad de su estatus les hiciera aceptarlo como un hecho reconocido.[3] Y además, que esta esclavización no sólo perdurara en vida del esclavo, sino que el estatus de esclavo pudiera ser fijado de forma permanente a un grupo de humanos, previamente libres, y a sus descendientes.

El invento crucial, además de tratar brutalmente a otro ser humano y forzarle a trabajar en contra de sus deseos, hace posible designar al grupo dominado como completamente diferente al grupo dominador. Naturalmente esta diferencia es más obvia cuando

2. Las ideas generales que presento respecto a la esclavitud están basadas en las siguientas fuentes: David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Itaca, Nueva York, 1966; David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution: 1770-1823*, Itaca, Nueva York, 1975; Carl Degler, *Neither Black nor White; Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*, Nueva York, 1971; Moses I. Finley, «Slavery», *Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York, 1968, vol. 14, pp. 307-312; Moses I. Finley, *Slavery in Classical Antiquity*, Cambridge, Inglaterra, 1960; Eugene D. Genovese, *Roll Jordan Roll: The World the Slaves Made*, Nueva York, 1974; Winthrop D. Jordan, *White Over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550-1812*, Chapel Hill, 1968; Herbert S. Klein, *Slavery in the Americas: A Comparative Study of Virginia and Cuba*, Chicago, 1967; Gunnar Myrdal, *American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, Nueva York, 1944; Suzanne Miers e Igor Kopytoff, eds., *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*, Madison, 1977; Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, Massachussets, 1982.

3. Otros autores han enfocado el tema de forma similar: «El esclavo es un extraño, lo que permite no sólo desarraigarlo sino también reducirle de ser una persona a ser una cosa que se puede poseer en propiedad». Robin Winks, ed., *Slavery: A Comparative Perspective*, Nueva York, 1972, pp. 5-6.

Asimismo: Patterson, *Slavery and Social Death*, pp. 5, 7; Finley, «Slavery», pp. 307-312, *Encyclopaedia of the Social Sciences*, pp. 308-309.

«Los esclavos [en África] comparten una cosa: todos son extranjeros en un lugar nuevo.» Miers y Kopytoff, *Slavery in Africa*, p. 15.

quienes se esclaviza son miembros de una tribu extranjera, literalmente «los otros». Sin embargo, para extender el concepto y convertir a los esclavizados en *esclavos, otra* cosa aparte de humanos, los hombres tenían que saber que esta designación funcionaría. Sabemos que las construcciones mentales generalmente provienen de algún modelo de la realidad y que son una ordenación nueva de las experiencias pasadas. Esta experiencia, al alcance de los hombres antes de la invención de la esclavitud, era la subordinación de las mujeres de su propio grupo.

La opresión de las mujeres antecede a la esclavitud y la hace posible. En los capítulos anteriores hemos visto cómo hombres y mujeres construyeron relaciones sociales que dieron nacimiento a la dominación y las jerarquías. Hemos visto cómo la influencia de diversos factores lleva a una asimetría sexual y a una división del trabajo que recae de manera desigual sobre unos y otras. Además, el parentesco estructuró las relaciones sociales de tal manera que se intercambiaba en matrimonio a las mujeres y los hombres tenían unos derechos sobre ellas que las mujeres no tenían sobre ellos. La sexualidad y el potencial reproductivo de las mujeres se convirtieron en una mercancía de intercambio o para ser adquirida, al servicio de las familias; por tanto, se concibió a las mujeres como un grupo con una autonomía menor que los hombres. En algunas sociedades, como en China, las mujeres eran intrusas en sus grupos de parentesco. Mientras que los hombres «eran de» una unidad doméstica o linaje, las mujeres «pertenecían a» los varones que habían adquirido unos derechos sobre ellas.[4] En la mayoría de las sociedades las mujeres son más susceptibles de convertirse en seres marginados que los hombres. Una vez privadas de la protección del varón, debido a su fallecimiento, a la separación o por no ser ya deseable como pareja sexual, las mujeres quedan marginadas. En los comienzos de la formación del estado y de la implantación de las jerarquías y las clases, los hombres debieron de observar esta mayor vulnerabilidad de las mujeres y aprendieron con ello que se pueden utilizar las diferencias para separar y dividir un grupo humano de otro. Estas diferencias pueden ser «naturales» y biológicas, como el sexo y la edad, o pueden ser una creación masculina, como la cautividad y el señalar con una marca.

4. James L. Watson, «Transactions in People: The Chinese Market in Slaves, Servants and Heirs», en James L. Watson, ed., *Asian and African Systems of Slavery*, Berkeley, 1980, pp. 231-232.

El «invento de la esclavitud» conlleva el desarrollo de técnicas de esclavización permanente y el concepto, tanto en el dominador como en el dominado, de que una impotencia permanente en uno de ambos lados y un poder absoluto en el otro son las condiciones aceptables para la interacción social. Como Orlando Patterson ha indicado en su exhaustivo estudio sobre la sociología de la esclavitud, las técnicas para reducir a la esclavitud poseen tres rasgos característicos: 1) la esclavitud surgió como sustituto a una muerte por lo general violenta y fue «en concreto, una conmutación condicional de la pena»; 2) el esclavo experimentaba una «alienación natal», es decir, «que él o ella quedaban excluidos de cualquier derecho por nacimiento» y de una participación legítima a su propio derecho a una ordenación social; 3) el esclavo «quedaba deshonrado de una forma generalizada».[5] Los testimonios históricos hacen pensar que este proceso de esclavización se desarrolló por vez primera y se perfeccionó con las prisioneras de guerra; que se reforzó mediante las prácticas ya conocidas del intercambio matrimonial y el concubinato. Durante largos períodos, quizá siglos, mientras que los enemigos varones eran matados por sus capturadores, o terriblemente mutilados o trasladados a lugares remotos y aislados, las mujeres y niños eran apresados y se les incorporaba a las familias y a la sociedad de sus capturadores. Es difícil saber qué fue lo que llevó primero a los hombres a una «conmutación condicional de la pena de muerte» en el caso de mujeres y niños. Seguramente su mayor vulnerabilidad física y su debilidad hacía que parecieran una amenaza menor en cautividad que los guerreros enemigos. «La alienación natal» se conseguía fácilmente llevándoselos lejos de sus lugares de residencia, los cuales generalmente eran destruidos. Puesto que sus parientes masculinos habían sido exterminados, estas cautivas no tenían la esperanza de ser rescatadas o de escapar. Su aislamiento y desesperación aumentaban la sensación de poder de sus capturadores. El proceso de deshonra podía, en el caso de las mujeres, combinarse con el acto final de dominación masculina: la violación de la cautiva. Si una mujer había sido capturada con sus hijos, se sometería a cualquier condición que le impusieran sus

5. Patterson, *Slavery and Social Death*, pp. 5, 6, 10.

apresadores con tal de asegurar la supervivencia de los niños. Si no los tenía, la violación o el abuso sexual la dejarían al cabo de poco embarazada, y la experiencia demostraría a los apresadores que las mujeres soportarían la esclavitud y se adaptarían a ella con la esperanza de salvar sus hijos y mejorar al final su suerte.

La mayor parte de los historiadores que tratan el tema de la esclavitud han observado que la mayoría de aquellos primeros esclavos eran mujeres, pero han pasado por alto este hecho sin darle mayor importancia. El artículo sobre la «esclavitud» de la *Encyclopaedia Britannica* dice:

> La guerra fue la primera fuente de esclavos en el antiguo Próximo Oriente ... Parece ser que originariamente se sacrificaba a los cautivos; más tarde se perdonó la vida a las mujeres y luego a los hombres para que sirvieran a sus apresadores.[6]

Otro historiador señala:

> Puede que sea significativo que los hombres esclavos aparezcan no sólo más tarde sino también en menor número que las mujeres ... Posiblemente todavía no se habían elaborado los medios para retener y emplear de forma efectiva a los cautivos, por lo que generalmente se les mataba.[7]

Como observa el asiriólogo I. M. Diakonoff, era peligroso mantener a los prisioneros de guerra varones:

> Forzar a un destacamento de esclavos cautivos —es decir, de guerreros anteriormente libres— a trabajar en el campo con azadas de cobre obligaría a doblar el número de soldados armados que les custodiasen, porque en un conflicto armado una azada de cobre no sería muy distinta de un hacha de cobre, arma habitual de los guerreros de aquella época ... Por lo tanto, se rompía la crisma a todos los prisioneros de guerra varones allí mismo y sólo se utilizaba cierto número de mujeres esclavas en la economía de estado.[8]

6. *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 16, p. 855.
7. Robert McC. Adams, *The Evolution of Urban Society*, Chicago, 1966, pp. 96-97.
8. Igor M. Diakonoff, «Socio-economic Classes in Babylonia and the Babylonian Concept of Social Stratification», publicado formando parte de D. O. Edzard,

Incluso allí donde existía una fuerte necesidad económica de mano de obra esclava, los apresadores no contaban con la fuerza de trabajo suficiente para vigilar noche y día a los cautivos y garantizar de este modo su inocuidad. A cada pueblo le llevará su tiempo percatarse de que se podía reducir a la esclavitud a los seres humanos y controlarlos por otros medios distintos de la fuerza bruta.

Orlando Patterson describió algunas de las medidas a través de las cuales las personas libres se convertían en esclavas:

> Los esclavos siempre eran personas a las que se había deshonrado de forma generalizada ... El esclavo no podía tener honor a causa del origen de su estatus, la indignidad y la presencia constante de su deuda, la ausencia de cualquier tipo de existencia social independiente, pero sobre todo porque él no tenía ningún poder si no era a través de otra persona.[9]

Uno de los aspectos de este proceso de «deshonra» es cortar los lazos con la familia:

> El rechazo formal a reconocer las relaciones sociales del esclavo tuvo profundas implicaciones emocionales y sociales. En todas las sociedades esclavistas las parejas de esclavos podían ser y eran separadas por la fuerza, y las «esposas» que los amos aprobaban para los esclavos eran obligadas a someterse sexualmente antes a ellos; los esclavos no tenían la patria potestad ni autoridad sobre sus hijos, y éstos no heredaban derechos ni obligaciones de sus padres.[10]

Con el típico enfoque androcéntrico, Patterson incluye a las mujeres esclavas bajo el genérico «él», hace caso omiso de la prioridad histórica de la esclavización de las mujeres y por ello descuida la importante diferencia implícita en la manera en que hombres y mujeres experimentan la esclavitud.

El efecto que tenía sobre los conquistadores la violación de las mujeres apresadas era doble: las deshonraba a ellas y, por implica-

Gesellschaftsklassen im alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten - XVIII Rencontre assyriologique internationale, München, 29.Juni bis 3.Juli 1970, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Abhandlungen, Neue Folge, Heft 75, Munich, 1972, p. 45.
9. Patterson, *Slavery and Social Death*, p. 10.
10. *Ibid.*, p. 6.

ción, suponía una castración simbólica de sus hombres. Los hombres de sociedades patriarcales que no pueden proteger la pureza sexual de sus esposas, hermanas e hijas son verdaderamente impotentes y quedan deshonrados. La práctica de violar las mujeres de un grupo conquistado ha seguido siendo un rasgo característico de las guerras y las conquistas desde el segundo milenio a.C. hasta el presente. Constituye una práctica social que, igual que la tortura de los prisioneros, se ha resistido al «progreso», a las reformas humanitarias y a las más sofisticadas consideraciones de orden ético y moral. Creo que se debe a que se trata de una práctica incorporada y básica en la estructura de las instituciones patriarcales, siendo inseparable de ellas. A inicios del sistema, antes de la formación de clases, la podemos ver en su forma más pura.

El verdadero concepto del honor para los hombres personifica la autonomía, el poder de disponer de uno mismo y de decidir por uno mismo, y el derecho a que los demás reconozcan esa autonomía. Pero las mujeres, bajo el régimen patriarcal, no disponen de sí mismas ni deciden por sí solas. Sus cuerpos y sus servicios sexuales están a disposición de su grupo de parentesco, de sus maridos, de sus padres. Las mujeres no poseen el derecho tutelar ni tienen autoridad sobre sus hijos. Las mujeres no tienen «honor». El concepto de que el honor de una mujer reside en su virginidad y en la fidelidad de los servicios sexuales a su marido no estaba completamente desarrollado en el segundo milenio a.C. Pienso que la esclavitud sexual de las mujeres cautivas fue en realidad el primer paso hacia el desarrollo y la elaboración de instituciones patriarcales, tales como el matrimonio patriarcal, y su ideología concomitante de depositar el «honor» femenino en la castidad. La invención cultural de la esclavitud se basó tanto en la elaboración de símbolos de la subordinación de las mujeres como en su conquista efectiva. Al subordinar a las mujeres de su propio grupo y más tarde a las cautivas, los hombres aprendieron el poder simbólico del control sexual sobre los otros hombres y elaboraron el lenguaje simbólico con el que expresar dominio y crear una clase de personas psicológicamente esclavizadas. Al experimentar con la esclavitud de las mujeres y los niños, los hombres aprendieron que todos los seres humanos poseen la capacidad de tolerarla, y desarrollaron las técnicas y formas de esclavización que les permitirían transformar su absoluta dominación en una institución social.

Hay muchísimas evidencias históricas de la preponderancia de la práctica de matar o mutilar a los prisioneros varones y de la esclavización a gran escala y la violación de las mujeres apresadas. Las primeras referencias en Mesopotamia acerca del trato dado a los enemigos supervivientes datan del 2500 a.C. En la Estela de los Buitres, Eannatum, el dirigente de Lagash, consignó su victoria sobre la ciudad de Umma y describió el modo en que los vencedores apilaban miles de cuerpos enemigos en grandes montones. Posteriormente, el segundo monarca de la dinastía sargónica, Rimush, describió la conquista de algunas ciudades babilónicas y la matanza de varios miles de hombres en cada una de ellas, además de la captura de miles de cautivos. Una inscripción del rey Shu-Sin, de la tercera dinastía de Ur (*c.* 2043-2034 a.C.), describe cómo deportó a los «esclavos» enemigos, el botín obtenido con la victoria sobre la ciudad de Simanum, a otra situada en una lejana frontera. Al parecer dicho botín consistía en civiles y guerreros enemigos capturados, a los que posteriormente se liberó. Existen otras alusiones en textos a «botines» cobrados y ofrecidos a diversos templos. El término «botín» se aplicaba a cosas, animales y personas. Los guerreros enemigos, inmediatamente después de ser capturados, eran maniatados o colocados en picotas, un tipo de cepo para el cuello o yugo.[11] En un estudio que se ha realizado a partir de todas las fuentes sobre cautivos babilonios que existen, I. J. Gelb dice:

> Puede darse por sentado que mientras los prisioneros de guerra eran esclavos al servicio de la monarquía, se les obligaba a trabajar hasta la muerte en condiciones infrahumanas, o morían de enfermedades, o huían tan pronto tenían la oportunidad.[12]

11. I. J. Gelb, «Prisoners of War in Early Mesopotamia», *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 32 (1973), pp. 74-77.
12. *Ibid.*, p. 94.

Cuando revisa la historiografía en torno a la cuestión de si la mayoría de los prisioneros de guerra en Mesopotamia eran hechos esclavos, Orlando demuestra que hasta hace una década se sostenía la postura afirmativa, pero que en los estudios recientes, tanto de soviéticos como de occidentales, parece que se coincida en que se les tenía prisioneros durante un breve período y luego se les soltaba y se les establecía en algún lugar. Esta es la postura que defienden I. I. Semenov e I. J. Gelb. El mismo Patterson cree que a pesar de que esto es cierto en la mayoría de los prisioneros de guerra, «en cualquier época se utilizaba a unos cuantos como esclavos ... y hay razones para creer que en el período neobabilonio se esclavizaba a la mayoría». Patterson, *Slavery and Social Death*, pp. 109-110.

En los textos aparecen algunas referencias a prisioneros de guerra ciegos, puestos a trabajar en los huertos. Uno de estos textos es del período presargónico y habla de doce cautivos varones procedentes de una ciudad de Elam que estaban ciegos. El otro texto, los registros del templo a la diosa Bau en Lagash ya citados, menciona también a «hombres ciegos» trabajando en los huertos. En este caso los asiriólogos no se ponen de acuerdo sobre el significado del término *igi-du-nu*. Algunos sugieren que puede significar «no cualificados» y, por tanto, metafóricamente ciegos, o que puede referirse a hombres ciegos de nacimiento a los que se habría dado un empleo. I. J. Gelb se inclina a pensar que eran cautivos a los que se había cegado y señala otras evidencias del período neoasirio en que se cegaba a los prisioneros de guerra.[13] En una inscripción de Shalmaneser (*c.* 1250-1200 a.C.) ha quedado registrado que se privó de visión a 14.400 cautivos tomados por los asirios.[14]

El Antiguo Testamento menciona varios casos en los que se quita la vista a los prisioneros de guerra: Sansón (Jueces, 17, 21), Sedecías (Reyes, II, 25, 7) y el relato de los hombres de Jabes (Samuel, I, 11, 2). Heródoto cuenta en el Libro IV, 2, que los escitas cegaban a todos los prisioneros de guerra.[15] También en China, donde la esclavitud se desarrolló principalmente a partir del sistema penal, se castigaba a los criminales con la mutilación. Ésta generalmente consistía en tatuar el rostro, la amputación de la nariz o los pies, y la castración. El tipo de mutilación dependía de la gravedad del crimen. Podía aplicarse al criminal o a los miembros de su familia. El código penal Han dice: «se confiscará a las esposas e hijos de los criminales como esclavos y esclavas, y se les tatuará el rostro». Las personas mutiladas de ese modo acabaron constituyendo una clase aparte y se las obligaba a realizar las tareas más bajas, viviendo en un «estado de esclavitud».[16] La castración como

13. Gelb, «Prisoners of War», p. 91.
Sobre los *igi-du-nu*, véase V. V. Struve, «The Problem of the Genesis, Development and Disintegration of the Slave Societies of the Ancient Orient», en M. I. Diakonoff, ed., *Ancient Mesopotamia: Socio-economic History: A Collection of Studies by Soviet Scholars*, Moscú, 1969, pp. 23-24. Si se quiere una interpretación diferente, véase A. I. Tyumenev, en Diakonoff, *ibid.*, p. 99, nota 36.

14. *Ibid.*, p. 23 (Struve).

15. Gelb, «Prisoners of War», p. 91.

16. E. G. Pulleyblank, «The Origins and Nature of Chattel Slavery in China», *Journal of Economic and Social History of the Orient*, vol. 1, pte. 2 (1958),

una manera de castigar los crímenes y, posteriormente, un medio de tener esclavos al servicio del harén fue una práctica extendida en la antigua China y en Mesopotamia. Dicha práctica llevó al desarrollo del poder político de los eunucos en China, Persia, la antigua Roma, Bizancio, Egipto, Siria y África. La práctica resulta de interés en esta discusión en la medida que ilustra la necesidad de marcar de modo visible y marginar a las personas a fin de designarlas esclavos permanentes, y en segundo lugar por mostrar el uso del control sexual para reforzar y perpetuar la esclavitud de una persona.[17]

Dos textos administrativos mesopotámicos, escritos con cinco meses de diferencia y que datan del reinado de Bur-Sin (tercera dinastía de Ur), nos hablan de 197 mujeres y niños cautivos. En el primero, se distribuyen raciones para 121 mujeres (46 figuran como muertas) y para 28 niños, de los cuales sólo cinco están vivos. De las 121 mujeres vivas, se indica que 23 estaban enfermas. En el segundo texto figuran como supervivientes 49 mujeres y 10 niños a los que se les reparten raciones de harina y cerveza. De las 24 mujeres enfermas apuntadas en la primera lista, sólo cinco constan en la segunda, lo que sugiere la posibilidad de que estas cinco fueran las únicas que superaran la enfermedad. Puesto que las raciones alimentarias ofrecidas a los prisioneros eran similares a las que se daban a los siervos, las elevadas tasas de mortalidad y enfermedad entre los prisioneros indican o bien que se dieron unas condiciones durísimas en el momento del transporte desde el campo de batalla al lugar del cautiverio, o bien que hubo un período de carestía por problemas en la distribución y el reparto de las raciones.

Otro de los textos describe el botín ofrecido al templo en Umma, que consistía en 113 mujeres y 59 niños. I. J. Gelb relata también que «se utilizaron cautivas en la construcción del palacio de Bur-Sin. Este tipo de trabajo pesado no era realizado normalmente por las mujeres nativas».[18]

p. 190. La cita del código jurídico Han está sacada de C. Martin Wilbur, «Slavery in China during the Former Han Dynasty; 206 B.C.-A.D. 25», Anthropological Series, *Publications of Field Museum of Natural History*, vol. 34 (15 de enero de 1943), p. 84. Se citan otros casos de mutilación, *ibid.*, p. 286.

17. C. W. W. Greenidge, *Slavery*, Londres, 1958, p. 29.

18. Gelb emplea el nombre Bur-Sin. Este nombre se escribe ahora 'Amar-Su'en. «Prisoners of War», p. 89.

En las listas de racionamiento del templo a Bau en Lagash, datadas en *c.* 2350 a.C., figuran todos los trabajadores del templo según su estatus y las tareas que ejecutan. Hay otra lista aparte de «las esclavas y sus hijos». La mayoría de ellas eran ocupadas en la preparación e hilado de la lana; algunas en moler el grano; otras trabajaban en la cocina y la cervecería o cuidaban los animales domésticos.[19] Puesto que este grupo concreto formaba parte de la casa de la reina, no se trataba ni de esclavas del harén ni eran utilizadas para servicios sexuales. De este primer período, en general no hay ningún registro de la existencia de harenes, y en el caso específico del templo de Bau no se dispone de registros similares que conciernan a la casa del rey. Las esclavas del templo a Bau no eran miembros de una familia con un varón a la cabeza, puesto que dichas familias constan en otra lista de racionamiento. Si se hubiera abusado sexualmente de estas mujeres sería de esperar que, con el paso de los años, aumentase el número de niños por madre, pero no parece que sea este el caso. La proporción bastante uniforme de madres a hijos —la mitad de criaturas que de madres— mueve a pensar que estas mujeres fueron esclavizadas junto a sus hijos y que simplemente se las utilizó como mano de obra.[20]

19. P. Anton Deimel, *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgaenger*, Roma, 1931, pp. 88-89.
Hay una detallada discusión sobre las listas de racionamiento del templo de Bau en los ensayos de V. V. Struve y A. I. Tyumenev, en Diakonoff, ed., *Ancient Mesopotamia...*, pp. 17-69 y 88-126.

20. *Lista de las esclavas y sus hijos*
(a partir de A. I. Tyumenev, en Diakonoff, p. 116)

	Mujeres	Niños
I año de Urukagina	93	42
II	143	89
III	141	65
IV	128	57
V	128	60
VI	173	48

La lista no nos indica cuántas mujeres no tenían hijos, así que no podemos determinar el número de hijos de cada una. Pero el hecho de que el número de criaturas no aumenta de forma importante en casi cinco años parece indicar que no se utilizaba con fines sexuales a estas mujeres. Si se tiene en cuenta la tasa de mortalidad infantil, por lo general elevada, el número de niños parece disminuir mientras que el de mujeres aumenta. Ello puede deberse a que los niños se morían o se les vendía. Las cifras que se tienen de otros cuatro templos de Lagash durante el V año de Urukagina son: 104 esclavas y 51 niños en el templo de la diosa Nanse; 10 esclavas y 3 niños, en el del dios Nindar; 16 esclavas y 7 niños en el del dios Dumuzi; y 14 esclavas y 7 niños en el de la diosa Ninmar. Diakonoff, p. 123. Estas cifras muestran la misma proporción que la que vemos en la tabla superior: menos de la mitad de niños que de mujeres.

Unos quinientos años después las cartas del rey Zimri-Lim de Mari, del que ya he hablado antes, documentan la captura de prisioneras como «botín» de guerra y su incorporación a la casa del rey en calidad de trabajadoras textiles. Pero en aquel caso, la selección que hace de las más bellas para unos servicios especiales parece indicar la existencia de un harén, o al menos la práctica de utilizar a dichas mujeres como concubinas suyas o para sus partidarios.[21]

Datados casi en el mismo período que los registros del templo a Bau, los registros del templo de Shamas en Sippar muestran un número relativamente reducido de esclavos en comparación con el total de la población. De los 18.000 nombres que figuran en la lista, 300 son de esclavos, de los cuales dos terceras partes son mujeres. Este predominio de esclavas respecto a esclavos parece ser que fue la situación típica en tiempos de la antigua Babilonia. Refleja el uso predominante de esclavas en las casas particulares.[22]

La *Ilíada*, escrita en el siglo VIII a.C., refleja la situación social existente en Grecia aproximadamente en 1200 a.C.[23] En el libro primero de la *Ilíada* se menciona varias veces como de pasada la práctica de esclavizar a las cautivas y de distribuirlas entre los guerreros como parte del botín. La concubina del rey Agamenón, Criseida, una cautiva de guerra de alto linaje, es reclamada por su padre, un sacerdote. Temerosos de la ira de los dioses, los argonautas exigen a su rey que devuelva a la joven. Agamenón accede en contra de su voluntad, pero reclama otro premio en compensación por Criseida. Se le hace notar que eso es imposible, porque el botín de guerra ya está repartido. Éste consistía en cautivas, y la práctica se da tan por hecha que Homero ni se ve en la necesidad de explicarla. Agamenón insiste entonces en que tomará a la concubina de Aquiles, con estas palabras:

21. Bernard Frank Batto, *Studies on Women at Mari*, Baltimore, 1974, p. 27, doc. 126.

22. Rivkah Harris, *Ancient Sippar: A Demographic Study of an Old-Babylonian City (1894-1595 B.C.)*, Nederlands Historisch-Archeologisch Institute te Istanbul, 1975, p. 333.

23. Respecto a la fecha de la *Ilíada*, véase Moses I. Finley, *The World of Odysseus*, Londres, 1964, p. 26.

> Y encaminándome yo mismo a tu tienda, me llevaré a Briseida, la de hermosas mejillas, tu recompensa, para que sepas cuánto más poderoso soy y que otro tema decir que es mi igual y compararse conmigo.[24]

Agamenón expresa aquí con una claridad ejemplar el significado de la esclavitud en las mujeres: es ganar estatus y honor entre los hombres. Después que Agamenón cumpla su amenaza y se lleve a Briseida por la fuerza, lo que da lugar a que Aquiles permanezca malhumorado en su tienda y se retire de la batalla, el rey ni la toca. En realidad él no la quería a ella sino que deseaba ganar un punto de honor frente a Aquiles —un buen ejemplo de la cosificación de las mujeres—. Bastante después, cuando en parte debido a la retirada de Aquiles y al disgusto de los dioses, los griegos afrontan la derrota, Agamenón admite su culpa en la discusión con Aquiles. Ante sus jefes y hombres reunidos en asamblea, el rey propone devolver a Briseida y presta un solemne juramento: «jamás subí a su lecho ni yací con ella, como es costumbre entre hombres y mujeres».[25] Intentando inducir a Aquiles a que se una a la batalla, le hace obsequios de oro y caballos, y le promete que: «le daré también siete mujeres lesbias, hábiles en hacer primorosas labores ... y que en hermosura a las demás aventajan».[26] Le ofrece también que escoja a una de sus tres hijas en matrimonio. Tras la derrota de Troya, dice Agamenón: «Y elija las veinte troyanas que más hermosas sean después de la argiva Helena».[27] Nada de esto impresiona a Aquiles, que rechaza todas las ofertas. Cuando Aquiles se retira a dormir, el poeta nos cuenta:

> y una mujer que se trajera de Lesbos yacía junto a él, con Diomeda, la hija de Forbante, la de hermosas mejillas. Y Patroclo se acostó junto a la pared opuesta, teniendo a su lado a Ifis, la de bella cintura, que le regalara Aquiles al tomar la excelsa Esciro, ciudad de Enieo.[28]

24. *The Iliad of Homer*, trad. de Richmond Lattimore, Chicago, 1937, I, pp. 184-188.
25. *Ibid.*, IX, 132-134.
26. *Ibid.*, IX, 128-129.
27. *Ibid.*, IX, 139-140.
28. *Ibid.*, IX, 664-668.

En toda la *Ilíada* no se hace mención alguna a guerreros hechos esclavos.

El destino que aguarda a los vencidos es descrito también por una de las mujeres troyanas:

> ... las desgracias que padecen los hombres cuya ciudad sucumbe: matan a los varones, le decía; el fuego destruye la ciudad, y son reducidos a la esclavitud los niños y las mujeres de estrecha cintura ...[29]

Y Héctor de Troya, cuando habla con su esposa Andrómaca la víspera del combate, le confiesa que no le hacen sufrir tanto las muertes seguras de sus compañeros de batalla, de su padre y madre

> como la que padecerás tú cuando alguno de los aqueos, de broncíneas lorigas, se te lleve llorosa, privándote de libertad, y luego tejas telas en Argos, a las órdenes de otra mujer, o vayas por agua a la fuente Meseida o Hiperea, muy contrariada, porque la dura necesidad pesará sobre ti.[30]

La reducción a la esclavitud de las cautivas de guerra y su uso como concubinas y botín de guerra continuó desde los tiempos del poema épico de Homero hasta el período moderno. Refiriéndose a la Grecia de los siglos IX y X a.C., el historiador M. I. Finley manifiesta:

> Los esclavos existían en gran número; eran propiedades de las que se podía disponer a voluntad. Para ser más exactos, existían esclavas, ya que la principal fuente de suministro eran las guerras o las incursiones y no tenían muchos motivos, de orden económico o moral, para perdonar la vida a los hombres derrotados. Por norma, los héroes mataban a los varones y se llevaban las mujeres, fuera cual fuese su rango.[31]

El historiador William Westermann, basándose en un exhaustivo estudio de las fuentes históricas y literarias, describe la práctica

29. *Ibid.*, IX, 593; véase asimismo: XVI, 830-832.
30. *Ibid.*, 450-459.
31. Moses I. Finley, *The World of Odysseus*, Meridian paperback edition, Nueva York, 1959, p. 56.

de esclavizar cautivos en toda la antigüedad.[32] Durante las guerras del Peloponeso por ejemplo, dice Westermann, los griegos mataban a sus enemigos varones en vez de seguir «la práctica establecida de intercambiar prisioneros y liberar a los varones apresados previo pago de un rescate. En tales casos las cautivas eran habitualmente arrojadas al mercado como esclavas».[33] Tucídides, en su *Historia de las guerras del Peloponeso*, cita numerosos ejemplos de matanzas de prisioneros varones y la reducción a la esclavitud de sus mujeres. Unos cuantos casos pueden servir a modo de ilustración: «el número de plataenos que perecieron no bajó de 200 ... y las mujeres fueron vendidas como esclavas». Luego, se mató a los hombres corcirienses «pero las mujeres capturadas en la fortaleza fueron vendidas como cautivas». Y en otro lugar, «los atenienses redujeron por asedio a los escionios, asesinaron a los varones adultos, hicieron esclavos a las mujeres y los niños».[34]

Esta práctica no se limitaba a los griegos y romanos. Cuando habla de las tribus germánicas del Imperio romano, aproximadamente en el siglo II d.C., E. A. Thompson escribe:

> Algunos pueblos germánicos exterminaban sus prisioneros, o en todo caso a sus prisioneros varones adultos, tras una incursión ... Ahora es una práctica sumamente corriente entre los pueblos primitivos matar los guerreros de un enemigo vencido en combate y esclavizar a las mujeres y los niños. Pero esta práctica sólo es corriente en los estadios inferiores de desarrollo de la agricultura. En los estadios superiores la frecuencia de esta costumbre desciende bruscamente y queda reemplazada por un ascenso igual de repentino de la práctica de esclavizar los guerreros capturados.[35]

32. William L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Filadelfia, 1955, p. 56.
33. *Ibid.*, p. 7.
34. Tucídides, *History of the Peloponnesian War*, Cambridge, Massachusetts, 1920, III, 68, 2; IV, 48, 4; V, 32, 1.

Véase también O. Patterson, *Slavery and Social Death*, «La práctica primitiva de efectuar una matanza con los hombres y reducir a la esclavitud a mujeres y niños estaba claramente testimoniada en numerosos ejemplos» (p. 121).

35. E. A. Thompson, «Slavery in Early Germany», en Moses I. Finley, *Slavery in Classical Antiquity*, pp. 195-196.

Obviamente, era mucho más fácil transferir la dominación practicada sobre las mujeres del mismo grupo a las mujeres apresadas que a los hombres.[36]

Las pruebas lingüísticas a favor del hecho de que se esclavizó a las mujeres antes que a los hombres son también sugerentes: el signo cuneiforme en la lengua acadia para «esclava» era «mujer» más «montaña», lo que parece indicar el origen foráneo de las esclavas. De hecho, muchos de los esclavos provenían de las montañas orientales, probablemente de la zona de Subarea. Según una autoridad en el tema, el signo que significa «esclava» aparece antes que el de «esclavo».[37] Ello hablaría en favor del hecho que las mujeres, mayoritariamente prisioneras de guerra extranjeras, fueron reducidas a la esclavitud antes que los hombres.

A. Bakir señala cuando describe la esclavitud en el Egipto faraónico que el verbo «trabajar de esclavo» connota «trabajos forzados». El sustantivo MR(Y)T, que quiere decir prisioneros de guerra y sirvientes del templo, puede significar también «la rueca de la tejedora».[38] Es interesante a la luz de la circunstancia que las esclavas eran empleadas principalmente como tejedoras y trabajadoras de tejidos en Egipto y en todo el mundo antiguo.

En su estudio de la terminología esclavista griega, Fritz Gschnitzer demuestra que la palabra griega *doela (doulos)* aparece en su doble versión femenina en los poemas homéricos, pero nunca en la versión masculina. Comenta que se mencionan considerablemen-

36. O. Patterson, en su estudio universal de la esclavitud, encuentra que «lo que determinó que hubiera una inclinación sexista en la captura de cautivos no fue el desarrollo de la sociedad o el grado de dependencia estructural en la esclavitud, sino el uso que se podía dar a los esclavos ... consideraciones puramente militares y el problema de la seguridad en la sociedad de los apresadores. Es obvio que era mucho más fácil apresar a los niños y las mujeres que a los hombres; también era mucho más fácil vigilarlos y absorberlos en la comunidad. Además, en la mayoría de las sociedades premodernas, las mujeres son unas trabajadoras muy productivas ...». Patterson, *Slavery and Social Death*, pp. 120-121.

Patterson, cuando estudió 186 sociedades esclavistas que había seleccionado a partir de la muestra de Murdock, encontró que «el número de esclavas supera al de esclavos en un 54 por 100 en todas las sociedades esclavistas ...; lo igualan en un 17 por 100; y es menor en un 29 por 100 de las sociedades del muestreo» (p. 199). Esta conclusión secunda mi tesis de que en la mayoría de las sociedades esclavistas se esclavizó antes y de forma más fácil a las mujeres que a los hombres.

37. Adams. *Urban Society*, p. 96.
38. Abd el-Mohsen Bakir, *Slavery in Pharaonic Egipt*, El Cairo, 1952, p. 25.

te a más esclavas que esclavos en aquellos poemas, explicando en una nota a pie de página que los griegos tendían a matar a los prisioneros masculinos y a esclavizar a las mujeres. Resulta interesante, en relación al tema que discutiremos más adelante, señalar que algunos escritores afirman que la palabra *doulē* tiene la doble connotación de esclava y concubina. De modo similar, el término griego *amphipolos* (criada, camarera), que desde tiempos micénicos está restringido en el idioma griego a las mujeres, se utiliza también en ocasiones para designar a las esclavas. Gschnitzer piensa que el término era usado para denominar antiguamente a las mujeres libres reducidas a la esclavitud. Ello confirmaría la práctica de esclavizar a las mujeres conquistadas y utilizarlas como sirvientas.[39]

Factores biológicos y culturales predispusieron a los hombres a esclavizar a las mujeres antes de haber aprendido a cómo esclavizar otros hombres. El terror y la coacción física, ingredientes esenciales en el proceso de tranformar personas libres en esclavos, adoptaron en el caso femenino la forma de la violación. Se las sometía físicamente por medio de la violación; una vez embarazadas quedarían psicológicamente ligadas a sus amos. De ello derivó la institucionalización del concubinato, que pasó a ser el instrumento social gracias al cual se integraba a las cautivas dentro de las casas de sus apresadores a los que, de este modo, aseguraban no sólo sus leales servicios sino también los de su descendencia.

Todos los historiadores que han escrito sobre la esclavitud describen el uso sexual de las esclavas. Robin Winks, resumiendo los conocimientos históricos existentes sobre el tema, declara que: «El libre acceso sexual a las esclavas las separa de todas las demás personas tanto como su clasificación jurídica de que son propiedad de alguien».[40]

Cuando habla de la esclavitud en Babilonia, Isaac Mendelsohn escribe:

39. Fritz Gschnitzer, *Studien zur griechischen Terminologie der Sklaverei*: «Untersuchungen zur aelteren, insbesondere Homerischen Sklaventerminologie», Wiesbaden, 1976, pp. 8, 10, notas 25, 114-115. El hecho de que tanto *doulos* como *amphipolos* aplicados a los varones aparezcan sólo unos siglos más tarde corroboran las evidencias lingüísticas de otras culturas que ya he citado para demostrar que se esclavizó a las mujeres mucho antes que a los hombres.

40. Winks, *Slavery*, p. 6.

> En el caso de la esclava el amo tenía derecho no sólo a su trabajo sino también a su cuerpo. Él u otro miembro de su familia podían cohabitar libremente con ella, sin tener que asumir la más mínima obligación por ello.[41]

Las esclavas babilonias podían también ser alquiladas como prostitutas a un precio fijado, a veces al propietario de un burdel, a veces a clientes privados, y el amo se quedaba con el pago. Esta práctica estaba extendida por todo el Próximo Oriente, Egipto, Grecia y Roma, durante la antigüedad: de hecho, en cualquier lugar donde existiera la esclavitud. M. I. Finley, cuando describe la esclavitud en Grecia durante los siglos IX y X a.C., dice: «El lugar de las esclavas era la casa, lavando, cosiendo, limpiando, preparando la comida ... Pero si eran jóvenes su lugar era también el lecho del amo».[42] Las esclavas jóvenes proveyeron de personal los burdeles y llenaron los harenes del mundo antiguo.

En época moderna sucedía lo mismo en África, Larinoamérica, los Estados Unidos y el Caribe. Es una práctica universal; se pueden citar ejemplos de cualquier época y de cualquier sociedad esclavista.

En Malasia, durante el siglo XIX, los deudores eran reducidos a la esclavitud y se convertían en «criados» de la casa del acreedor, donde cumplían sus deseos y les servían como seguidores suyos en las incursiones militares. Las esclavas o las sirvientas domésticas, adquiridas a través de una deuda o gracias a las incursiones en poblados, eran empleadas como trabajadoras domésticas y objetos sexuales, y el acreedor las «entregaba» a sus criados varones.[43]

En China, desde el siglo III a.C. hasta nuestro siglo, la «compra de concubinas» era una práctica establecida. Se llegaba al mismo fin con la adopción por parte de gente adinerada de los niños que eran vendidos por sus padres empobrecidos en tiempos de hambre. El tráfico de niñas, encubierto en el sistema de adopción infantil *Mui Tsai* o «la hermanita», perduró hasta entrado el siglo XX, pese a la abolición de la esclavitud en 1909. Como demuestra la

41. Isaac Mendelsohn, *Legal Aspects of Slavery in Babylonia, Assyria and Palestine: A Comparative Study; 3000-500 B.C.*, Williamsport, Pa., 1932, p. 47.

42. Finley, *Odysseus*, p. 57 (Meridian ed.).

43. John M. Gullick, «Debt Bondage in Malaya», en Winks, *Slavery*, pp. 55-57.

palabra, principalmente consistía en el tráfico de niñas, a las que se aducaba para ser prostitutas o sirvientas sexuales.[44]

En un informe de las Naciones Unidas del año 1948, en el que se describen las condiciones de entonces en algunos países musulmanes, se expone que: «En cualquier hogar árabe que pueda permitirse poseer un esclavo, la mayoría de esclavas combinan las funciones de sirvienta y concubina».[45]

La práctica de utilizar a las esclavas de sirvientas y objetos sexuales pasó a ser el modelo para la dominación de clases sobre las mujeres de todos los períodos históricos. Se esperaba de las mujeres de las clases subordinadas (siervas, campesinas, trabajadoras) que sirvieran sexualmente, tanto si querían como si no, a los hombres de la clase alta. El *droit du seigneur feudal*, el derecho a la primera noche, que pertenecía al amo que había concedido a su siervo el permiso para casarse, no hizo más que institucionalizar una práctica que ya estaba establecida.

El abuso sexual de las jóvenes sirvientas por parte de sus amos es un tema constante en toda la literatura europea del siglo XIX, incluidas la Rusia zarista y la Noruega democrática. El uso sexual de las mujeres negras por cualquier hombre blanco fue característico asimismo de las relaciones raciales en los siglos XVIII y XIX en Estados Unidos, pero sobrevivió a la abolición de la esclavitud y se convirtió, entrado ya el siglo XX, en uno de los rasgos de la opresión de razas y clases.[46]

44. Greenidge, *Slavery*, p. 47. Véase también Watson, «Transactions in People», en Watson, *Slavery*, pp. 225, 231-233, 244.

45. Greenidge, *Slavery*, p. 30.

46. Hay una extensa literatura sobre el tema de la violación y la explotación sexual de las mujeres. Véase: Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women and Rape*, Nueva York, 1975. Sobre la violación y los malos tratos que reciben las casadas, Wini Breines y Linda Gordon, «The New Scholarship on Family Violence», *SIGNS*, vol. 8, n.° 3 (primavera de 1983), pp. 490-531; Jane R. Chapman y Margaret Gates, eds., *Victimization of Women*, Beverly Hills, 1978; Murray Straus, Richard Gelles y Suzanne Steinmetz, *Behind Closed Doors: Violence in the American Family*, Garden City, Nueva York, 1980; Miriam F. Hirsch, *Women and Violence*, Nueva York, 1981.

Sobre las relaciones sexuales entre sirvientes y amos, véase: Lawrence Stone. *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, Nueva York, 1977; Edward Shorter, *Making of the Modern Family*, Nueva York, 1975; Joan Scott y Louise Tilly, «Women's Work and the Family in Nineteenth Century Europe», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 17 (1975), pp. 36-64; Joan Scott, Louise

Así pues, desde sus primeros inicios, la esclavitud ha tenido un significado diferente para hombres y mujeres. Tanto unos como otras, una vez reducidos a la esclavitud, se encontraban totalmente subordinados al poder de otro; perdían su autonomía y su honor. Esclavos y esclavas tenían que realizar un trabajo no remunerado y prestar a menudo servicios personales a sus amos. Pero para las mujeres la esclavitud inevitablemente suponía tener que prestar también servicios sexuales a sus amos o a aquellos que sus amos designaran en su lugar. En sistemas esclavistas muy desarrollados hay, como no, numerosos ejemplos de esclavos varones cuyos amos o amas usan o abusan sexualmente, pero son una excepción. Para las mujeres, la explotación sexual señalaba la verdadera definición de esclavitud, lo que *no* les sucedía a los hombres. Asimismo, desde el comienzo del período de desarrollo de clases hasta el presente, el dominio sexual que los varones de clase alta ejercen sobre las mujeres de clase baja ha sido la verdadera marca de la opresión de clases sobre ellas. Es obvio que la opresión de clases nunca podrá entenderse igual para hombres y mujeres.

Del mismo modo que la subordinación de las mujeres por parte de los hombres proporcionó el modelo conceptual para la creación de la esclavitud como institución, la familia patriarcal proporcionó el modelo estructural. En la sociedad mesopotámica, como en otras partes, el dominio patriarcal sobre la familia adoptó multiplicidad de formas: la autoridad absoluta del hombre sobre los niños; la autoridad sobre la esposa, aunque refrenada por las obligaciones recíprocas hacia los parientes de ella; y el concubinato.

El padre tenía el poder de dar vida o muerte a sus hijos.[47] Te-

Tilly y Miriam Cohen, «Women's Work and European Fertility Patterns», *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 6, n.° 3 (1976), pp. 447-476; John R. Gillis, «Servants, Sexual Relations and the Risks of Illegitimacy in London, 1801-1900», *Feminist Studies*, vol. 5, n.° 1 (primavera de 1979), pp. 142-173.

Mis comentarios sobre el uso sexual de las esclavas por hombres blancos se basan en una detenida lectura de las narraciones de los esclavos y de las fuentes originales sobre la esclavitud en los Estados Unidos. Véase Gerda Lerner, «Black Women in the United States», en Lerner, *The Majority Finds Its Past: Placing Women in History*, Nueva York, 1979, pp. 63-83 y 191, notas 15 y 16.

47. Patterson observó que las sociedades en que había más esclavas que esclavos tendían a ser aquellas en las que imperaba una producción doméstica. «En di-

nía el poder de cometer infanticidio dejándoles a la intemperie o abandonándoles. Podía dar a sus hijas en matrimonio, incluso en su infancia, a cambio de recibir un precio por la novia, o podía consagrarlas a una vida de virginidad al servicio del templo. Podía concertar matrimonios para sus hijos e hijas. Un hombre podía dejar a su esposa, sus concubinas y sus hijos en fianza por una deuda suya; si no podía devolverla, estas prendas se convertirían en esclavos por deudas. El poder para ello provenía del concepto de que todos los parientes de una persona eran responsables de cualquier infracción por parte de alguno de los miembros del grupo. Las antiguas leyes hititas especificaban que:

> Si un sirviente disgusta en alguna ocasión al amo, le pueden matar o arrancar la nariz, los ojos o las orejas; o él (el amo) puede pedirle cuentas, y también a su esposa, a sus hijos, a su hermano, a su hermana, a sus parientes políticos y a su familia, sea sirviente o sirvienta.[48]

En este caso, que concierne a los esclavos (sirvientes), el castigo parece caer a partes iguales sobre los parientes masculinos y femeninos.

El código de Hammurabi, que seguramente fue publicado en la versión que conocemos durante el decimocuarto año del reinado de Hammurabi, es decir en 1752 a.C., en opinión de Driver y Miles, «no es una recopilación de las leyes existentes con sus respectivas rectificaciones ... Es una serie de enmiendas y replanteamientos de trozos de las leyes que estaban vigentes cuando lo escribió».[49]

chas sociedades el amo, el *patria potestas*, generalmente tenía el poder de imponer disciplina hasta el punto de poder matar a todos los miembros de la casa, no sólo a los esclavos, también a las esposas, los hijos, los parientes y los partidiaros ... podía matarla [a la esclava] impunemente, pues le pertenecía «en sangre y huesos», aunque bajo la potestad del amo ello no solía pasar con más frecuencia de la que se daría con las personas «libres». O. Patterson, *Slavery and Social Death*, p. 199.

48. Citado en Jacquetta Hawkes y sir Leonard Woolley, *History of Mankind*, vol. I, «Prehistory and the Beginnings of Civilization», Nueva York, 1963, p. 475.

49. G. R. Driver y John C. Miles, *The Babylonian Laws, edited with Translation and Commentary*, 2 vols., Oxford, 1952, 1955, vol I, p. 36, desde ahora abreviado *BL*. También la «Chronological Table» para la discusión de la datación del código de Hammurabi. Driver y Miles fechan el reinado de Hammurabi en 1711-1669 a.C.; Ungnad lo data en 1801-1759 a.C. y Boehl en 1704-1662 a.C.

Cita de Driver y Miles, *BL*, I, p. 45.

Driver y Miles dan por sentada la existencia de una legislación mesopotámica común en el tercer milenio a.C.[50] Por consiguiente, podemos inferir que las condiciones sociales reflejadas en estas leyes eran, a grandes rasgos, representativas de la sociedad mesopotámica.

El código de Hammurabi definía el tratamiento que habían de recibir las personas dejadas en fianza en caso de deuda y ponía algunos límites a su posible abuso. Un hombre incapaz de devolver su deuda podía dejar en prenda a su esposa e hijos, sus concubinas con sus hijos, y sus esclavos. Podía hacerlo de dos maneras: ofreciendo a sus familiares en fianza por un crédito que pide a un mercader para pagar así su otra deuda, o por la venta total de su fianza por deuda. En el primer caso, el pariente podía ser redimido al cabo de un cierto tiempo a cambio del dinero prestado, pero si el deudor no podía devolver su deuda, las personas que habían dejado en fianza se convertían acto seguido en esclavos, y el nuevo propietario podía revenderles. En el segundo caso, la persona dejada en fianza por la deuda se convertía de inmediato en esclavo.[51] Los abusos físicos de los esclavos en fianza fueron restringidos en el artículo 116 del código de Hammurabi, que expone que si el hijo de una persona libre, dejado como fianza por deuda, moría en casa del acreedor a causa de los malos tratos recibidos, se mataría al hijo del acreedor. Pero si la persona dejada en fianza era un esclavo y no una persona libre, se exigiría una compensación pecuniaria y se daría por finalizada la deuda.[52] Las claras implicaciones que tiene esta ley es que se podía castigar a un hijo por los crímenes cometidos por su padre, y que los niños tenían menos derechos incluso que las personas dejadas en fianza. El hecho de que no se mencionen penas en caso de los malos tratos dados a una mujer dejada en fianza por deudas puede indicar que los malos tratos sobre ella eran vistos con la mayor ecuanimidad. Por otro lado, el código de Hammurabi (art. 117) marca en efecto una mejora en la condición de los esclavos en fianza al limitar a tres años los servicios de la esposa y los hijos del deudor al acreedor, pasados los cuales quedaban libres. En las prácticas antiguas, podían ser

50. *Ibid.*, I, p. 11.

51. *Ibid.*, I, pp. 212-213.

52. Art. 116 del código de Hammurabi (CH), *ibid.*, II, p. 47. El comentario de la ley está en el vol. I, pp. 215-219.

esclavos de por vida. El artículo 119 especificaba que si un hombre daba en fianza a su concubina esclava, la cual le había dado hijos, incluso si la vendía, tenía derecho a redimirla del nuevo comprador pagando el mismo precio de compra.[53] A pesar de que estas disposiciones marcan una ligera mejora en la suerte de las mujeres dejadas en fianza, en verdad lo que hacen es proteger los derechos de los maridos (deudores) frente a los acreedores. Hay dos asunciones básicas en estas leyes que continúan igual: que el pariente masculino tiene el derecho de disponer de sus familiares femeninas y que la esposa y los hijos de un hombre son de su propiedad y, por tanto, se puede hacer con ellos lo que se quiera.

La plena autoridad paterna sobre los hijos proporcionó a los hombres un modelo conceptual de dominio y dependencia temporal, debido al desamparo de los jóvenes. Pero dicho modelo no servía para conceptuar la dominación permanente de un ser humano sobre otros. El estado de dependencia de los jóvenes tenía un fin: ellos, a su vez, llegarían a la edad de dominar. Es más, se esperaba de ellos que cumplieran con las obligaciones recíprocas hacia sus mayores. Por consiguiente, la autoridad paterna operaba bajo el freno del ciclo vital y el futuro potencial de poder de los jóvenes a la vez. El niño, viendo cómo su padre trataba a su abuelo, aprendería por sí mismo a tratar a su padre para cuando le llegara el turno. De este modo, fue la relación entre el hombre y la mujer lo que proporcionó el primer modelo de interacción social con un igual que no era del todo libre. La esposa, cuya sexualidad había sido cosificada como una clase de propiedad durante el intercambio matrimonial, conservaba todavía ciertos derechos legales y de propiedad y podía hacer valer a través de sus parientes ciertas obligaciones a las que tenía derecho. El concubinato, derivado de los privilegios patriarcales de los varones dominantes en la familia, es lo que representa la forma de transición entre dependencia en el matrimonio y pérdida de libertad.

No tenemos suficientes testimonios históricos para determinar con exactitud si el concubinato precedió a la esclavitud o si surgió de ella. Aunque conocemos algunos casos de hombres con una primera y una segunda esposa, unas veces por estar casados con dos hermanas, otras por haber adquirido más tarde una segunda esposa,

53. Arts. 117-119 del CH, *ibid.*, II, p. 49. Comentario en I, pp. 217-220.

la institucionalización del concubinato con esclavas parece anteceder a la promulgación del código de Hammurabi. En dicho código encontramos muchísimas regulaciones que hacen referencia a las concubinas esclavas y a sus derechos en tanto que esposas y madres, así como en lo que respecta a los derechos hereditarios de sus hijos. En todo caso, con las pruebas de que disponemos no se puede afirmar si fue la facilidad para disponer de cautivas que realizaran las tareas domésticas o el paulatino proceso de empobrecimiento de los antiguos agricultores independientes, tendente a que hubiera más esclavos en fianza, lo que contribuyó a la propagación del concubinato. Es probable que ambos factores tuvieran importancia.

Obviamente, la creciente importancia que tenía conservar la propiedad privada dentro de la familia acució el desarrollo del concubinato como institución para preservar las relaciones patriarcales de propiedad. Una pareja sin descendencia, con la implicación consiguiente de pérdida de la propiedad por línea masculina, podía remediar la situación trayendo a casa una concubina. En un contrato de venta babilónico se puede leer lo siguiente:

> En el duodécimo año de Hammurabi, Bunene-abi y su esposa Belessunu compraron Shamash-nuri a su padre al precio de cinco shekels de plata ... Es una esposa para Bunene-abi y una esclava para Belessunu.[54]

Lo que tiene un interés especial aquí es que la concubina cumple una doble función: presta servicios sexuales al amo, con el conocimiento y el consentimiento de la esposa, y es la sirviente de ésta. Es totalmente diferente a las relaciones existentes entre la primera esposa y las siguientes en muchas sociedades poligámicas, en donde el estatus de las segundas y terceras esposas es equivalente al de la primera. Cada esposa y sus hijos tenían ciertos derechos persona-

54. M. Schorr, *Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Processrechts*, n.° 77 (Leipzig, 1913), p. 121, según lo cita Isaac Mendelsohn. *Legal Aspects of Slavery*, p. 23.

Cuando comentan este documento, Driver y Miles interpretan su significado como sigue: «parece que Belizumu, la esposa, es una *naditum* [sacerdotisa, G.L.]. No tenía hijos y había comprado una concubina a su esposo». Driver y Miles, *BL*, I, p. 333, nota 1.

les; a un alojamiento aparte, a unas compensaciones económicas y sexuales que el marido había de cumplir de tal manera que no violase los derechos de ninguna esposa. Por consiguiente, el nexo entre servicio sexual al amo y servicio económico a la esposa de éste parece ser el rasgo distintivo del concubinato en el patriarcado.

Los relatos bíblicos del Libro del Génesis, compuesto entre 1200 y 500 a.C., reflejan una sociedad similar a la descrita en el contrato de venta babilónico (*c.* 1700 a.C.).

Saray, anciana ya y sin descendencia, insta a Abram a que tenga trato carnal con su criada Agar: «Y dijo Saray a Abram: "Mira. Yahvé me ha hecho estéril. Llégate, pues, te ruego, a mi esclava. Quizá podré tener hijos de ella". Y escuchó Abram la voz de Saray».[55] Raquel instaba del mismo modo a su marido Jacob: «Ahí tienes a mi criada Bilhá; únete a ella y que dé a luz sobre mis rodillas: así yo también ahijaré de ella».[56]

Hay algunas asunciones subyacentes implícitas en estos relatos: una esclava debe servicios sexuales al marido de su ama, y la descendencia de ese trato carnal es descendencia del ama. Todas las mujeres deben servicios sexuales a los hombres en cuya casa viven y están obligadas a producir descendencia a cambio de la «protección» de él. Si no pudieran, las esclavas que son de su propiedad les pueden sustituir del mismo modo que un hombre puede pagar una deuda cediendo al acreedor el trabajo de su esclavo. El estado de dependencia de la esposa «libre» está implícito en la patética frase de Saray: «quizá podré tener hijos de ella». A la mujer estéril se la considera defectuosa e inútil, tan sólo el acto de tener hijos la redime. Raquel, tras ofrecer su criada a Jacob, exclama: «Dame hijos, o si no me muero».[57] Cuando al fin «se acordó Dios de Raquel ... y abrió su seno», dijo: «Ha quitado Dios mi afrenta».[58] Imposible hacer una afirmación más clara de la cosificación de las mujeres y del uso instrumental que se hace de las esposas.

El código de Hammurabi presenta un arreglo parecido al de la práctica bíblica en el caso de aquellos hombres casados con una *naditum*, una sacerdotisa a la que no se le permite tener hijos. La

55. *The Holy Scriptures According to the Masoretic Text*, Filadelfia, 1958, Génesis, 16, 2.
56. Génesis, 30, 3.
57. *Ibid.*, 30, 7.
58. *Ibid.*, 30, 23.

naditum puede ceder una esclava joven a su marido para que tenga hijos por ella o, en el caso de que no lo haga, el marido está autorizado a tomar una segunda esposa, una *sugetum*, una sacerdotisa o una especie de «hermana lega» con el propósito de engendrarle hijos.[59] Si los hijos son de la esclava, se les considera hijos de la esposa principal, igual que en el caso de Raquel. El artículo 116 del código de Hammurabi trata el caso de una joven esclava que una sacerdotisa cedió a su marido y que ha tenido hijos, por lo cual «intenta ser igual a su ama porque ha tenido hijos». En aquel caso su señora no podía venderla, pero podía ponerla con las esclavas. Si no hubiese tenido hijos, entonces sí que la habría podido vender.[60]

En estos casos, como en el de Shamash-nuri, presenciamos la ambigüedad de la posición en que están las concubinas. El artículo 117 especifica que un padre puede legitimar a los hijos habidos con una concubina esclava si los reconoce públicamente en vida. Si no legitima los hijos de la concubina, aunque ella y su descendencia serán libres tras la muerte del padre, no tendrán derecho a la herencia. Evidentemente, una esclava y sus hijos mejoraban de posición con el concubinato: sin embargo, nunca dejaría de ser la esclava de la primera esposa y habría de reconocer en público ese papel ambiguo.[61]

La tendencia a libertar las concubinas que habían dado a luz hijos quedó incorporada a las leyes islámicas y se propagó por el mundo entero con la difusión del islam. Es uno de los rasgos más comunes en la esclavitud: De un modo parecido, en Malasia, durante el siglo XIX una esclava concubina tenía derecho a ser liberada después de haber dado un hijo a su amo.[62]

El caso chino es algo especial, puesto que las concubinas podían alcanzar los puestos más altos dentro de la sociedad. Durante la dinastía Han, los monarcas y los altos funcionarios se casaron a

59. Art. 144 y 145 del CH, Driver y Miles, *BL*, II, p. 57. Comentario en *BL*, I, pp. 304-305.
60. Art. 146 del CH, *BL*, II, p. 57. Comentario en *BL*, I, pp. 305-306. Driver y Miles comentan los paralelos con la Biblia (I, p. 333, nota 8). Véanse más adelante las notas 32-33 del capítulo 5.
61. Art. 171 del CH, *BL*, II, p. 67. Comentario en *BL*, I, pp. 324-334.
62. Patterson, *Slavery and Social Death*, pp. 144-145. La información sobre el concubinato en Malasia se ha sacado de Gullick, en Winks, *Slavery*, pp. 55-57.

menudo con sus concubinas, algunas de las cuales llegaron a ser emperatrices y madres de reyes. Por esta razón, las familias aristocráticas rivalizaban entre ellas por el privilegio de ofrecer sus hijas a la corte en calidad de concubinas. Sin embargo, en una época posterior, un niño nacido de una persona libre y otra esclava era considerado un esclavo.[63]

El concubinato como vía de ascenso social para las mujeres se da también, aunque de una manera algo distinta, en el imperio precolombino de los incas (*c.* 1438-1532 d.C.). Cuando el imperio inca empezó a expandirse, la jerarquía de los conquistadores consolidó su poder controlando la reproducción entre las provincias conquistadas. Ello cobró la forma de la institución de *accla*, por la cual las vírgenes de las zonas conquistadas, las *accla*, eran reclutadas al servicio del estado, alejadas de sus poblados, destinadas a hilar y tejer y a preparar las comidas rituales. Por lo general, estas vírgenes, seleccionadas entre las familias locales de más alto rango, eran destinadas al servicio del dios-sol o a convertirse en las segundas esposas del Inca. El estado podía también distribuirlas entre los nobles. Gozaban de respeto e influencia, y por dicho motivo muchas familias locales consideraban un gran honor poder contribuir con sus hijas a dicho servicio.[64] La ambigüedad del concubinato es patente aquí igual que en los otros ejemplos citados.

La antropóloga Sherry Ortner ha sugerido que el desarrollo de la hipergamia (matrimonios entre mujeres de la clase baja y hombres de clase alta que entrañan un ascenso en la escala social para las primeras) o las alianzas verticales es un elemento importante de control social en las clases estratificadas. La hipergamia depende de la castidad forzosa de las jóvenes de clase baja antes de casarse. La pureza de una hija o de una hermana la hacen ser deseable para esposa o concubina de un noble o ser seleccionada para el servicio al templo. Así pues, la pureza femenina se convierte en una baza para la familia que celosamente guardan los varones de ella. Ortner sugiere que esta explicación hace plausible la cooperación de las mujeres en su propia subordinación.[65] Dentro del contexto de mi argumentación ello demuestra asimismo los límites permeables entre el estatus de esposa, concubina y esclava.

63. Wilbur, «Slavery in China», pp. 133, 163, 183. También en Patterson, *Slavery and Social Death*, pp. 141-142.

64. Irene Silverblatt, «Andean Women in the Inca Empire», *Feminist Studies*, vol. 4, n.° 3 (octubre de 1978), pp. 48-50.

Existen también algunas evidencias lingüísticas que parecen demostrar la conexión intrínseca entre el concubinato y la esclavitud femenina.

La palabra china para esclava en vigor durante los siglos III y II a.C. era *pi*, que también significaba «humilde». También se la utilizaba para describir a una concubina inferior o a una esposa de origen humilde. Sintetizando la posición de los esclavos en la China de aquella época, el historiador E. G. Pulleyblank dice: «un esclavo era un miembro inferior en la casa del amo y estaba sujeto a las mismas obligaciones ... que un niño o una concubina».[66]

Una palabra posterior para esclavo, en uso después del siglo II a.C., es *nu*, que está representada por los signos «mano» y «mujer». Pulleyblank señala que: «Hay otra palabra que se pronuncia igual que *nu*, «esclavo», pero se escribe distinto, y que aparece en textos previos con el significado de «niño» o, colectivamente, «esposa y niños». Cita varios casos en que se usa esta palabra y acaba diciendo: «En mi opinión, no me queda ninguna duda de que las dos son la misma palabra y que el sentido de «esclavo» es una derivación posterior del sentido original de criatura y esposa e hijos».[67] Ello cobra sentido en relación con la práctica de reducir a la esclavitud a las esposas e hijos de criminales, como queda especificado en el código de Shang Yang (*c.* 350 a.C.).

C. Martin Wilbur señala que: «los términos "esclava" y "concubina" aparecen a menudo juntos, como si no hubiera muchas diferencias entre ambos».[68]

Asimismo, el término asirio *asirtu* o *esirtu*, derivado de la raíz *eseru*, «atar», se traduce alternativamente por «cautiva» y «concubina».[69]

65. Sherry B. Ortner, «The Virgin and the State», *Feminist Studies*, vol. 4, n.° 3 (octubre de 1978), pp. 19-36.

66. Pulleyblank (véase nota 16), pp. 203-204, 218.

67. *Ibid.*, pp. 194-195.

68. Wilbur, «Slavery in China», p. 162.

69. Jastrow, Luckenbill y Geers traducen el término por «cautivas». Ebeling y Scorr por «concubina». Ehelohlf lo traduce por «la que vive enclaustrada» y comenta: «Obviamente se trata de un término para una categoría de mujeres que se

S. I. Feigin concluye que:

> La cautiva no gozaba de la misma posición en todas partes. Pero en ningún lugar fue libre y en cualquier sitio hacía de concubina. Por lo general, la cautiva tenía más oportunidades para ascender que el *asiru* o cautivo.[70]

Tanto si se quiere ver el «concubinato» como una oportunidad de ascenso social o como otra forma más de dominio y explotación, la institución no sólo tuvo una importancia estructural, sino que resultó crucial para ayudar a hombres y mujeres a definir sus conceptos de libertad y pérdida de la misma.

En las civilizaciones antiguas, al igual que en la historia posterior, coexistían formas diversas de dependencia y de pérdida de libertad. Indudablemente, las relaciones familiares patriarcales, el concubinato y la esclavización de extranjeros coexistieron en Babilonia, China, Egipto y en otros lugares. Pero es lógico que tardara cierto tiempo en desarrollarse y evolucionar el concepto de jerarquía e imposición de la falta de libertad y finalmente la idea de *ausencia perpetua de libertad* representada por el estatus de esclavo permanente. En períodos posteriores de la historia pasarían varios siglos antes que el concepto de *libertad* evolucionara como un derecho inalienable a cualquier ser humano. En el estado arcaico y en las ciudades-estado de la antigüedad se veía al esclavo como una especie de propiedad, aunque a la vez como un miembro dependiente de la casa con derecho a cierta protección. Gradualmente, a medida que la esclavitud empezó a ser el sistema dominante, ser esclavo implicaba ser un humano de un orden inferior, que traspasaba el estigma permanente de su estatus a las generaciones futuras. Si se considera a este tipo de esclavo el producto final de un proceso de estratificación con un desarrollo gradual, y si se considera a la esposa bajo la protección/dominación patriarcal como la forma de partida de este proceso, entonces la concubina se encuentra en algún punto entre ambas formas.

encuentran a medio camino entre el ama libre y la esclava». Todos ellos aparecen citados en Samuel I. Feigin, «The Captives in Cuneiform Inscriptions», *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. 50, n.° 4 (julio de 1934), pp. 229-230.

70. *Ibid.*, p. 243.

En un período de aproximadamente mil años la idea de «la esclavitud» quedó actualizada e institucionalizada de tal manera que perjudicó a la definición de «mujer». Las personas femeninas, cuyos servicios sexuales y reproductivos habían quedado cosificados en los intercambios matrimoniales anteriores, eran vistas hacia finales del período que estamos tratando como unas personas totalmente distintas a los hombres en sus relaciones con la esfera pública y privada. Mientras que la posición de clase de los varones empezaba a consolidarse y definirse a través de sus relaciones con la propiedad y los medios de producción, la posición de clase de las mujeres quedó definida a través de sus relaciones sexuales.

La distinción entre una mujer casada y libre y una esclava quedaba expresada por los diferentes grados de falta de libertad. La diferencia de clase entre una esposa que vivía bajo el dominio o la protección del marido y una esclava que vivía bajo el dominio o la protección del amo era principalmente que la esposa podía poseer esclavos, varones o mujeres, y otras propiedades. La esclava no se podía tener a sí misma. Por ejemplo Belessunu, la esposa, podía poseer la esclava Shamash-nuri cuyo trabajo la relevaba de ciertas tareas arduas. Pero Belessunu, a menos que se divorciara del marido, no podía escaparse por entero de las responsabilidades domésticas y los servicios sexuales que se esperaban de ella. Shamash-nuri, por otro lado, tenía que cargar en todo momento con la doble opresión de su trabajo como esclava y la esclavitud sexual.[71]

La jerarquización entre los hombres partía de las relaciones de propiedad e iba reforzada por la fuerza militar. En el caso de las mujeres, su lugar dentro de la jerarquía estaba mediatizado por el estatus de los varones de quienes dependían. Abajo de todo se encontraba la esclava, de cuya sexualidad disponían los hombres poderosos como si de una mercancía comerciable se tratara; en el medio, la concubina esclava, cuyas prestaciones sexuales podían suponerle un ascenso en la escala social, la concesión de algunos privilegios y la obtención de derechos hereditarios para sus hijos; y

71. Si fuera verdad, de acuerdo con la interpretación que dan Driver y Miles, que Belizumu era una sacerdotisa *naditum*, no le estaría permitido tener hijos, pero seguramente mantenía relaciones sexuales con su marido y utilizaba métodos anticonceptivos. El principio de la esposa que tiene que someterse a la regulación sexual que le imponen su marido y la sociedad sigue siendo el mismo en cualquier caso.

arriba de todo, la esposa, cuyos servicios sexuales a un solo hombre le permitían contar con propiedades propias y derechos legales. Un poco más por encima de la esposa figuraban mujeres excepcionales que, en virtud de su virginidad y servicios sexuales, disfrutaban de unos derechos por otra parte reservados a los hombres.

Retornemos una vez más a la literatura para una elucidación metafórica del significado de este desarrollo histórico.

La manera en que la competencia entre hombres encuentra su expresión en la posesión y cosificación de las mujeres ha quedado ilustrada en la historia de Aquiles, Agamenón y la esclava Briseida. La complejidad de las relaciones entre el hombre y la mujer dentro de un marco patriarcal con un poder masculino ilimitado queda perfectamente ilustrado en otro poema homérico, la *Odisea*. En ausencia de Odiseo, los pretendientes han estado asediando a su esposa, Penélope. Ella había defendido su virtud gracias a una estratagema: había dicho a los pretendientes que accedería a uno de ellos en cuanto acabara de tejer una tela, Penélope tejía asiduamente durante el día y pasaba la noche deshaciendo lo que había hecho. La incansable labor tejedora de la esposa protege su virtud y domesticidad con el producto de su esfuerzo, cumpliendo a la perfección el doble papel económico y sexual. Mientras tanto un Odiseo vagabundo se entretiene en diversas aventuras sexuales y militares. A su vuelta, Odiseo, verdaderamente furioso por la amenaza a sus intereses causada por los pretendientes, les acusa: «me arruinasteis la casa, forzabais a las mujeres y, estando yo vivo, pretendíais a mi esposa ...».[72] En una contienda encarnizada, asesina a todos los pretendientes en el patio de su casa y luego manda llamar a la esclava Euriclea. Antes se nos ha dicho ya que Euriclea había sido comprada «en la pubertad» por Laertes, el padre de Odiseo, por el «precio de veinte bueyes»: «Y en el palacio la honró como a una casta esposa, pero jamás se acostó con ella, a fin de que su mujer no se irritase».[73] Euriclea, una sirviente, ha tenido a su cargo a una cincuentena de sirvientas propiedad de Odiseo. Éste le ordena: «cuéntame ahora qué mujeres me hacen poco honor en palacio y quiénes están sin culpa».[74]

72. *The Odyssey of Homer*, trad. de S. H. Butcher, Londres, 1917, 23, 38-39.
73. *Ibid.*, 1, 430.
74. *Ibid.*, 22, 418-420.

Euriclea le contesta: «Cincuenta esclavas tienes en el palacio, a las cuales enseñé a hacer labores, a cardar lana y soportar la servidumbre: de ellas doce se entregaron a la imprudencia».[75]

El chico, Telémaco, demasiado joven para proteger a su madre y obviamente incapaz de defender a las esclavas, ha estado observando la matanza de los pretendientes a manos de su padre. Pero ahora Odiseo le ordena que traiga a las esclavas culpables, las obligue a trasladar los muertos fuera y fregar la sala. Luego Telémaco tendrá que matarlas «con la espada de larga punta». Pero Telémaco, repentinamente iniciado en la vida adulta, rechaza «privar de la vida con muerte honrosa a estas esclavas que derramaron el oprobio sobre mi cabeza y sobre la de mi madre, durmiendo con los pretendientes». Ahorca a las mujeres poniéndoles sogas alrededor del cuello y subiéndolas a una sólida cuerda. El poeta nos dice: «Tan sólo agitaron sus pies por un breve espacio de tiempo, que no fue de larga duración».[76]

Las esclavas virtuosas irrumpen entonces en la habitación: «y rodearon a Odiseo y le saludaron y abrazaron, besándole la cabeza, los hombros y las manos ... y un dulce deseo de llorar y de suspirar embargaron al héroe, pues su alma las reconoció a todas».[77]

Las esclavas, violadas por los pretendientes, son matadas por el deshonor que han traído a la casa de su amo. El joven, aunque todavía no es lo suficientemente fuerte para protegerlas, sí que lo es para matarlas y hacerlo de la forma más brutal. Pero antes ellas deberán realizar sus funciones domésticas; su muerte queda postergada hasta que hayan sacado los cadáveres y hayan fregado la sala, preparando la idílica escena de dicha doméstica que seguirá una vez que haya vengado convenientemente con la muerte de ellas el deshonor que ha mancillado la casa.

Es asombroso encontrar el estereotipo de la esclavitud en Norteamérica —los jubilosos negritos y los felices esclavos que abrazan y besan al amo a su regreso a la plantación— en esta obra clásica. Las esclavas virtuosas, sin duda contentas por seguir con vida, besan «con amor» a su amo y él a su vez siente deseos de llorar y una dulce nostalgia (presumiblemente cargada de connotaciones sexuales) «pues su alma las reconoció a todas».

75. *Ibid.*, 23, 420-424.
76. *Ibid.*, 23, 445-472.
77. *Ibid.*, 23, 498-501.

Penélope, gracias a su artimaña y su trabajo incesante, fue capaz de defender el honor, pero ni intentó ni podía haber impedido la matanza de sus esclavas. Una barrera de clase une a Penélope con su esposo y su hijo. Las víctimas de la violación son culpables; están deshonradas porque no tenían honor. La ofensa cometida con ellas no cuenta como un ultraje o un crimen sexual, sino como un crimen a la propiedad del amo que las posee. Por último, las mujeres subordinadas, todas las esclavas, aparecen divididas: la esclava Euriclea es un mero instrumento de los deseos de su amo y actúa enteramente en interés de él; las esclavas «buenas» separadas de las «malas». Ningún vínculo de hermandad puede surgir en tales condiciones. Por lo que respecta al amo, su amor adopta la forma de violencia y posesividad. El matar y sentir una dulce nostalgia no son incompatibles para él. Y el hijo del amo se hace hombre cuando toma parte en la agresión contra las esclavas.

El poeta nos ha ofrecido aquí una metafórica escena doméstica de las relaciones entre sexos bajo el patriarcado. Se volverá a representar en la China imperial, en las comunidades campesinas griegas y turcas desde tiempos antiguos hasta el siglo XX, y en la victimización actual que sufren los hijos ilegítimos de las mujeres vietnamitas y coreanas y los soldados norteamericanos. Se volvió a representar también en el absoluto rechazo por parte de sus familias de las mujeres de Bangladesh violadas por los soldados pakistaníes invasores.

Esto, en su forma más extrema, es el producto final de un largo proceso histórico de desarrollo.

Comenzó en la prehistoria, cuando la primera división sexual del trabajo impuesta por la necesidad biológica de la evolución demostró a hombres y mujeres que se podían hacer distinciones entre las personas en base a sus caracteres visibles. Se les podía adscribir a un grupo únicamente en razón a su sexo. Es de este potencial psicológico social del que dependerá la posterior consolidación de la dominación. En condiciones de complementariedad, interdependencia mutua, la gente aceptaría fácilmente que los grupos por sexo tuvieran actividades, privilegios y obligaciones separados. Muy probablemente la subordinación de las mujeres al grupo de los hombres, que debió durar siglos hasta que quedó firmemente consolidada, tuvo lugar en un contexto de deferencia en el seno de cada grupo de parentesco: el respeto de los jóvenes hacia los ancianos.

Esta clase de deferencia, que es percibida como cíclica y, por consiguiente, como justa (a cada persona le llega su turno de estar subordinada y de dominar), constituyó un modelo aceptable de muestra de respeto dentro del grupo. Para cuando las mujeres descubrieron que la nueva clase de deferencia exigida de ellas no era la misma, debía de estar ya tan firmemente implantada que les debió de parecer irrevocable.

Como ha señalado Meillassoux, una vez estuvo establecida la dominación masculina, se pasó a ver a las mujeres de una nueva manera. Se las puede ver, y es posible que venga de tiempo atrás, como más cerca de la «naturaleza» que de la «cultura» y, por tanto, inferiores aunque no carezcan de poder. Una vez se las intercambia, ya no se ve más a las mujeres como seres humanos iguales; todo lo contrario, se convierten en instrumentos bajo los designios de los hombres, comparables a una «mercancía». «Se las cosifica porque son las conquistadas y las protegidas, mientras que ellos se convierten en los que las cosifican porque conquistan y protegen.»[78] El estigma de pertenecer a un grupo susceptible de ser dominado refuerza la distinción inicial. Al cabo de poco tiempo empieza a percibirse a las mujeres como grupo inferior.

El precedente de ver a las mujeres como un grupo inferior permite transferir dicho estigma a cualquier otro grupo que puede ser reducido a la esclavitud. La subordinación doméstica de las mujeres proporcionó el modelo a partir del cual se desarrollaría la esclavitud como una institución social.

Una vez se ha designado a un grupo como esclavizable, conserva el estigma de haber estado esclavizado y, peor si cabe, el estigma de pertenecer a un grupo susceptible de ser esclavizado.[79] Este estigma se convierte en un factor de refuerzo que excusa y justifica la práctica de la esclavitud en las mentes del grupo dominante y del esclavo. Si este estigma es enteramente asumido por la persona esclavizada, proceso que se prolonga varias generaciones y que exige el aislamiento intelectual del grupo esclavizado, entonces se em-

78. Peter Aaby, «Engels and Women», *Critique of Anthropology: Women's Issue*, vol. 3, n.os 9 y 10 (1977), p. 39, parafraseando a Meillassoux.

79. Si se quiere una discusión detallada de cómo el hecho de haber sido una vez esclavo conduce a la pérdida del prestigio social y hace que se menosprecie y margine a los antiguos esclavos, véase Patterson, *Slavery and Social Death*, pp. 249-250.

pieza a percibir la esclavitud como algo «natural» y, por consiguiente, aceptable.

Para cuando se había difundido la esclavitud, la subordinación femenina era una realidad histórica. Si entonces se pensó en ello alguna vez, debió de recoger el estigma de la esclavitud: los esclavos eran, igual que las mujeres, seres inferiores a quienes se les podía privar de libertad. A las mujeres, siempre cerca de la subordinación, ahora se las consideraba inferiores porque se las equiparaba a los esclavos.[80] El vínculo entre ambas condiciones consistía en que todas las mujeres habían de aceptar como un hecho reconocido el control de su sexualidad y sus procesos reproductivos por parte de los hombres o de las instituciones que ellos dominaran. En el caso de las esclavas, la explotación económica y la explotación sexual están históricamente ligadas. La libertad de las demás mujeres, que nunca fue la libertad de los hombres, dependía de la esclavitud de algunas mujeres y estuvo siempre limitada por su movilidad y su acceso al saber y a las profesiones. A la inversa, para los hombres el poder estaba conceptualmente relacionado con la violencia y la dominación sexual. El poder masculino depende tanto de disponer de los servicios sexuales y económicos de las mujeres en la esfera doméstica como de poder ejercer y demostrar su poderío militar.

La diferencia entre clases y razas, que se manifestaron ambas por primera vez en la institucionalización de la esclavitud, radica en el lazo inextricable de la dominación sexual y la explotación económica manifiesta en la familia patriarcal y el estado arcaico.

80. Aristóteles, *Politics*, vol. I, 2-7.

5. LA ESPOSA Y LA CONCUBINA

Las tres principales colecciones jurídicas mesopotámicas que se conservan —el código de Hammurabi (abreviado CH), las leyes mesoasirias (LMA) y las leyes hititas (LH)—, junto con la ley bíblica constituyen una fuente importantísima de textos para el análisis histórico.[1]

El imperio babilónico sobre el que reinó Hammurabi abarcaba pueblos cuyos orígenes étnicos y culturales eran muy distintos, y se extendía desde el Éufrates hasta los márgenes del río Tigris, aunque sus contemporáneos le consideraban tan sólo un rey poderoso entre otros muchos.[2] Hammurabi, al compilar y enmendar los có-

1. He leído el código de Hammurabi en las siguientes ediciones: G. R. Driver y John C. Miles, *The Babylonian Laws*, 2 vols., Oxford, vol. I, 1952; vol. II, 1955. «The Code of Hammurabi», trad. de Theophile J. Meek, en James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1955². También he consultado: David H. Müller, *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung*, Viena, 1903; J. Kohler y F. E. Peiser, *Hammurabi's Gesetz*, Leipzig, 1904, vol. I. Todas las citas del texto pertenecen a Driver-Miles.

«The Middle Assyrian Laws», trad. de Theophile J. Meek, en Pritchard; «The Assyrian Code», trad. de Daniel D. Luckenbill y F. W. Geers, en J. M. Powis Smith, *The Origin and History of Hebrew Law*, Chicago, 1931; G. R. Driver y John C. Miles, *The Assyrian Laws*, Oxford, 1935; todas las citas del texto pertenecen a Driver-Miles, *AL*.

«The Hittite Laws», trad. de Albrecht Goetze, en Pritchard; todas las citas pertenecen a este texto. También, «The Hittite Code», trad. de Arnold Walther, en Smith.

Johann Friedrich, *Die Hethitischen Gesetze*, Leiden, 1959. Transcribiré por completo el texto de aquellas leyes que piense que son importantes en mi argumentación y daré las referencias de las restantes.

2. C. J. Gadd, *CAH*, vol. 2, pte. 1, cap. 5. Gadd cita la carta que un emisario del rey Zimri-Lim envía a las tribus seminómadas del Éufrates. En ella se dirige a los jefes locales de la siguiente manera: «No existe ningún rey poderoso por sí

digos legislativos previamente existentes de esos pueblos tan diversos sobre los que reinaba, invistió a las leyes de la autoridad que emanaba de su cargo y la sanción del dios Shamash a fin de extender su uso y autoridad por todo el reino. Su código, grabado en una estela de diorita en *c.* 1750 a.C., comprende un amplio cuerpo de leyes que se llevaban practicando desde hacía cientos de años. Las leyes hititas y las mesoasirias datan de los siglos XV a XI a.C. El código de la Alianza fue puesto por escrito en algún momento entre las postrimerías del siglo IX y la primera parte del siglo VIII a.C., y estaba basado en unas leyes formuladas y en vigor desde hacía unos tres siglos antes.

Al mirar estos códigos legislativos, que representan a cuatro sociedades distintas en un período de mil años, es posible que perdiéramos la esperanza de poder extraer una idea científica de las sociedades en cuestión si no fuera por el hecho de que parece existir una continuidad en los conceptos legales y en la práctica judicial común entre ellos.[3] Los códigos legislativos babilónico y asirio presentan unos considerables paralelismos; se desconoce hasta qué punto los otros dos influyeron, si es que lo hicieron, sobre las leyes hititas. A las leyes mesoasirias se las considera enmiendas y aclaraciones de la ley hammurábica. La ley hebraica no muestra influencias hititas, pero la mitad de las leyes hebraicas son idénticas a las hammurábicas además de hacer alusión, por otras vías, a otros códigos legislativos babilónicos.

Cuando se utiliza la legislación como una fuente en el análisis histórico adoptamos ciertas asunciones de carácter metodológico. Aceptamos que las leyes reflejan las condiciones sociales de un modo muy específico. J. M. Powis Smith expone perfectamente este principio:

> Por lo general, puede decirse que la legislación no precede a las condiciones de la existencia de las que va a ocuparse, sino que surge

solo. Diez o quince reyes siguen a Hammurabi, el hombre de Babilonia; un número similar a Rim-Sin de Larsa, a Ibalpiel de Eshnunna y a Amutpiel de Qatana; y veinte siguen a Yarimlin de Yamkhad» (pp. 181-182). Sin embargo, Hammurabi venció a Rim-Sin de Larsa y a una coalición integrada por Elam, Gutium, Asiria y a Eshnunna, aunque nunca pudo derrotar a Asiria. Posteriormente derrocó también al rey Zimri-Lim de Mari.

3. Las conclusiones que presento están basadas en Smith, *Origin*, pp. 15-17, y en Driver-Miles, *BL*, I, pp. 9, 41-45.

> de unas condiciones y situaciones que existen en la realidad a las que pretende servir de guía y controlar.[4]

La promulgación de una ley indica siempre que la práctica sobre la cual trata o que legisla existe ya y que se ha convertido en un problema para la sociedad. Por ejemplo, si todo el mundo se casa con su primo o si nadie lo hace, no es necesaria una ley que lo prohíba o lo permita. Pero cuando encontramos una ley que proscribe la práctica del matrimonio entre primos cruzados, tenemos derecho a pensar, primero, que existía esa costumbre, y segundo, que se tornó en un problema para la sociedad.

En los códigos jurídicos que estamos discutiendo vemos que se dedica una gran atención a la regulación legal de la conducta sexual, y que a las mujeres se las restringe con más fuerza que a los hombres. Queda reflejado en la repartición temática de las leyes. Así, de las 282 leyes que tiene el código de Hammurabi, 73 se ocupan de temas relacionados con el matrimonio y cuestiones sexuales. De las 112 leyes mesoasirias que nos han llegado, unas 59 tratan de lo mismo. Puede que indique la existencia de un problema social en aquel período o puede que sencillamente sea una distorsión de la realidad debida a que los descubrimientos arqueológicos son incompletos. Pero aunque las tablillas de las LMA que todavía están por descubrir hicieran variar la balanza, aun así resulta sorprendente el fuerte hincapié que se hace sobre la regulación legal del matrimonio y la conducta femenina. De 200 leyes hititas, tan sólo 26 se ocupan del matrimonio y la regulación sexual; por otro lado, imponen sobre las mujeres unas restricciones mayores que en los otros códigos legislativos.

Otra consideración metodológica a tener presente es el hecho de que lo que una ley prescribe no necesariamente tenía que ser lo que se practicara. Podemos dar por sentado que una gran parte de la ley mesopotámica pretendía consignar por escrito ideales de conducta antes que fijar normas y precedentes para casos específicos. La ley hammurábica partía de «un *corpus* fijo de normas aceptadas» de conducta moral y social; únicamente en casos concretos hacía falta una aclaración.[5] A. L. Oppenheim afirma rotundamen-

4. Smith, *Origin*, p. 3.
5. W. B. Lambert, «Morals in Ancient Mesopotamia», *Vooraziatisch Egypt*

te que el CH «no presenta ninguna relación directa con las prácticas legales de la época».[6] W. G. Lambert señala que a veces resultaba imposible cumplir la ley hammurábica, como en la estipulación de que debería castigarse al cirujano que no realizara bien una operación amputándosele la mano. Puede que se hubiera ejecutado en algunos casos; de otro modo pronto habría puesto fin a la profesión. Además, por lo general no se observaba o seguía la ley, como puede deducirse del hecho de que entre los miles de textos que se han conservado sobre procedimientos legales y transacciones comerciales se acude a la ley en sólo una o dos ocasiones.[7] Estos textos que se han conservado hasta el presente, y en los que se basa todo lo que sabemos de la sociedad babilónica, son registros del tipo que suelen generar las personas de clase alta. Por tanto carecemos del conocimiento de la verdadera vida de la gente corriente, que pondría los códigos jurídicos dentro de alguna especie de contexto. Teniendo presente estas limitaciones, cometeríamos un error si interpretásemos literalmente las leyes, es decir, si infiriésemos de una ley que estaba describiendo un comportamiento real. Lo que hace la ley es fijar los límites a la conducta permisible y ofrecernos una vaga pauta de las estructuras sociales que subyacen a las leyes. Nos informan de lo que se debería hacer y lo que no, y de esta manera describen antes los *valores* de una sociedad determinada que la realidad en que vive.

En un período en que se estaban produciendo grandes transformaciones en la propiedad y las relaciones políticas, el cambio en la importancia que tienen ciertas cuestiones para legisladores y recopiladores puede decirnos algo acerca del cambio concomitante de los valores. El creciente énfasis puesto por los códigos jurídicos mesopotámicos en la regulación de los crímenes contra la propiedad, los derechos y deberes de los deudores, el control de los esclavos y la regulación de la conducta sexual femenina nos informa de que la cuestión del género, la clase y el poder económico era problemática y exigía una definición, y que ésta ligaba dichos puntos entre sí de formas muy específicas. Asimismo, la severidad con

Genootschap «Ex Oriente Lux» Jaarbericht, n.° 15 (1957-1958), p. 187; Driver-Miles, *AL*, pp. 52-53. Véase también J. J. Finkelstein, «Sex Offenses in Babylonian Laws», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 86 (1966).

6. A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, Chicago, 1964, p. 158.

7. Lambert, «Morals in Ancient Mesopotamia», p. 187.

que se castiga ciertos crímenes es un indicativo de los valores de la comunidad en el momento en que se codificaron las leyes. El código de Hammurabi pena con la muerte ciertos tipos de robos, el robo de una casa, la connivencia en las huidas de los esclavos, la construcción defectuosa de edificios que ocasionara accidentes mortales, la magia negra, los secuestros, el bandidaje, la violación, el incesto, provocar cierto tipo de abortos, y el adulterio cometido por la esposa.

La ley refleja relaciones de clase y de género, y si comparamos los diversos códigos, podemos ir siguiendo los cambios en dichas relaciones. Por último, si observamos los hechos que la ley da por supuestos, podemos aprender algo sobre la especial estructura y los valores de la sociedad.

La ley mesopotámica era administrada en las comunidades pequeñas por jueces y ancianos constituidos en tribunal. Los testigos, que prestaban juramento de decir la verdad, probablemente estaban tan obligados por el miedo a la censura de los vecinos como por el respeto a la abstracción de las leyes. En numerosos casos se han conservado los fallos de los jueces, que generalmente eran escritos sobre tablillas de arcilla y firmados por los testigos, y los historiadores los han utilizado cuando hacían comentarios acerca de alguna ley. En el período babilónico antiguo, las mujeres participaban en los procesos judiciales en calidad de testimonios y demandantes y no sólo como acusadas.

Tanto en el CH como en las LMA subyace el concepto de la *lex talionis*, la idea que el castigo ha de exigir una retribución física por parte del culpable que se asemeje lo más posible a la ofensa. Ojo por ojo, diente por diente, etc. La ley hammurábica y, aún más, el código legislativo asirio reemplazan algunas de las ofensas por imposiciones económicas, como multas, o por una moderada pena corporal, como latigazos. Por lo general se lo considera un «avance», un progreso hacia el proceso de simbolización de las penas.[8]

8. A. S. Diamond sostiene que la *lex talionis* supone un avance respecto al concepto jurídico previo de imponer penas pecuniarias a los parientes más cercanos por los perjuicios causados. Él cita, por ejemplo, las leyes de Ur-Nammu (*c.* 300 años antes de la legislación hammurábica), en que todas las sanciones por agravios personales son pecuniarias. En su opinión, la justicia corporal quedó establecida con la aparición de unos estados consolidados, que retiran la autoridad de las dispu-

Otro de los aspectos de la teoría y la práctica legal que subyacen en estas leyes es el de sustitución: un hombre puede hacer que los miembros de su familia, sus sirvientes y/o sus esclavos le sustituyan y sufran el castigo por el crimen que él ha cometido. Este concepto nos informa más de las verdaderas relaciones de poder existentes en el seno de la sociedad que las regulaciones específicas. Es evidente que en aquel momento los hombres tenían el suficiente poder para *incorporar en sí* a los miembros de su familia —es decir, mujeres y niños de uno y otro sexo— de tal forma que podían entregarlos para que les sustituyeran en caso de un castigo. La práctica de enterrar a los sirvientes, esclavos y séquito de un rey o de una reina en la misma tumba era la antigua manifestación del poder para incorporar a otros. Al principio ese poder sólo residía en los gobernantes, a los que se consideraba dioses o sus emisarios directos. Lo que es importante para comprender el desarrollo de la jerarquía de clases es ver que este principio pasó a los cabezas de familia ordinarios y ya no estaba sólo en la realeza, y advertir que aquéllos eran siempre, en el período que nos atañe, varones.

El código de Hammurabi reconoce tres clases de personsas distintas: los patricios, que incluye sacerdotes y funcionarios del gobierno, los plebeyos, y los esclavos. El castigo se clasifica según la clase, con la asunción de que los daños infligidos a una persona de rango elevado merecen un castigo más severo que los causados a una persona de rango inferior. Más adelante observaremos que el desarrollo de las clases y las diferencias de clase difieren en hombres y mujeres. Merece la pena recordar en la discusión de las leyes mesopotámicas que la pertenencia a una clase era algo fluido y no necesariamente hereditario. Como A. Leo Oppenheim, una de las principales autoridades en el tema, explica, la antigua sociedad mesopotámica se caracterizaba por «un extraordinario grado de movilidad económica: los pobres esperaban llegar a ser ricos; los ricos temían convertirse en pobres; a ambos les horrorizaba la intromisión de la administración de palacio».[9] La transición de un estatus social a otro era veloz y, en el caso de los deudores, a menudo resultaba catastrófica para la economía familiar. Gran parte de las leyes hammurábicas tratan de la apremiante situación de los deudores y sus familias. Una mala cosecha, la sequía o cualquier otro tipo de desastre familiar podían empujar a un hombre a pedir un crédito. Con el tipo de interés usurero que era habitual entonces pronto se vería incapaz de devolver el capital al que se iban sumando los intereses.[10] Podría demorar el pago por un tiempo si obligaba a su esposa e hijos a prestar servicios en fianza. La ley hammurábica limitó el período de esclavitud en fianza por deudas a tres años.[11] En la práctica inicial, los deudores babilonios podían ser esclavizados de por vida.

tas penales, en su mayoría por el pago de los daños, a los grupos de parentesco litigantes y la pasan al estado. De este modo se condenan las ofensas y, ante la falta de cárceles, la muerte y la mutilación se convierten en el castigo adecuado. Explica el predominio de los castigos pecuniarios en las leyes asirias e hititas como consecuencia de que tienen una «cultura más sencilla» y de que están en «un estadio más atrasado» de desarrollo. A. S. Diamond, «An Eye for an Eye», *Iraq*, vol. 19, pte. 2 (otoño de 1957), pp. 155 y 163.

El código de la Alianza hebraico (Éxodo, 21, 2-11) establece que el siervo por deudas quedará libre después de seis años de servicios, pero dejará en casa de su amo a su esposa esclava y a sus hijos. Si decide permanecer con su familia, quedará reducido a la esclavitud perpetua. Una esclava por deudas no será liberada como el hombre: podrá ser rescatada, dada en matrimonio al hijo del amo o casarse con este mismo. La ley especifica que si el amo no se casa con ella, deberá tratarla bien o si no soltarla.[12] Se asume

9. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 87.

10. Driver-Miles, *BL*, I, pp. 174-176. El art. 50 del CH especifica las cantidades de un 33,5 por 100 de interés para un crédito de cereal, y de un 20 por 100 de interés en un crédito monetario. Driver y Miles lo consideran bastante representativo y señalan que las tasas de interés asirias estaban también fijadas en un 25-33,5 por 100. (Esta referencia se halla en la p. 176.)

11. Art. 117 del CH. «Si un hombre que puede ser arrestado a causa de una fianza ha vendido a su esposa, su hijo o su hija o (los) cede en servicio durante tres años, ellos tendrán que trabajar en la casa de quien les haya comprado o a quien se les haya dado. Se les garantiza que al cuarto año quedarán libres.» Driver-Miles, *BL*, II, pp. 47-49. Véase también más adelante, en el capítulo 6, una discusión sobre este tema.

12. He utilizado *The Holy Scriptures According to the Masoretic Text*, Filadelfia, 1917, en las citas qué hago de la Biblia (Éxodo, 21, 2-11, Deuteronomio, 15, 12-15, 18). Para el comentario, véase Driver-Miles, *BL*, I, p. 221. Los registros de Nuzi confirman el uso frecuente que se hace de las esclavas como concubinas o como esposas de los esclavos de sus amos. En el registro V 437 de Nuzi, por ejemplo, un hombre entrega a su hermana a otro hombre que la dará como esposa a un esclavo suyo. El contrato prevé que si el esclavo muere, ella será dada como esposa a otro, y si éste muere también, a otro más. Así hasta el cuarto. El registro

que la esclava por deudas ha sido la concubina durante su esclavitud. Es de presumir que una vez fuera libre no resultaría deseable para el matrimonio y por tanto se vería forzada a la otra única alternativa, la prostitución. J. M. Powis Smith cree que «la ley ... se muestra en realidad atenta y considerada con la esclava, si tenemos presente las condiciones de vida a la que estaba sujeta».[13] Preferiría decir que las leyes de la Alianza proporcionan pruebas adicionales del uso generalizado de las esclavas como concubinas y de las marcadas diferencias de posición de clase entre esclavos y esclavas. Los siervos hebreos podían reanudar sus vidas como hombres libres al séptimo año. Las siervas por deudas podían dar un paso adelante gracias al concubinato, e incluso el matrimonio, o atrás para caer en la prostitución. Su destino estaba determinado por sus servicios sexuales. En otras muchas ocasiones durante este período de la formación de la sociedad de clases nos tropezamos con el principio de que el estatus social de un hombre viene determinado por sus relaciones económicas y el de una mujer por sus relaciones sexuales. Es un principio que ha seguido teniendo validez durante miles de años.

¿Qué podemos saber de las condiciones sociales de las mujeres mesopotámicas a partir de los códigos de justicia?

La sociedad patriarcal se caracteriza por la patrilinealidad, leyes de propiedad que garantizaban los derechos hereditarios de los hijos varones, la dominación masculina en las relaciones sexuales y de propiedad y en la burocracia militar, política y religiosa. Estas instituciones eran respaldadas por la familia patriarcal que a su vez las recreaba continuamente.

Las familias babilonias concedían un mayor valor al nacimiento de hijos que de hijas. Los hijos continuaban el nombre familiar y podían incrementar la propiedad y los intereses familiares con una buena administración, el valor militar y/o el servicio al templo o al monarca. También se les consideraba esenciales para el bienestar de sus padres en la otra vida, pues sólo ellos podían realizar

procede de una sociedad en la que se delegaba mucho poder a las mujeres de la elite y en la que aquellas que tenían propiedades podían realizar negocios y transacciones comerciales, en las que frecuentemente se incluía la venta de esclavos y la venta de niños. Cyrus H. Gordon, «The Status of Women Reflected in the Nuzi Tablets», *Zeitschrift für Assyriologie*, Neue Folge, vol. IX, 1936, pp. 152, 160 y 168.

13. Smith, *Origin*, p. 20.

ciertos rituales religiosos por los muertos. Por todas estas consideraciones, las parejas sin hijos, los eunucos, los hombres y mujeres solteros (estas últimas por lo general sacerdotisas), adoptaban niños y aseguraban así que les cuidaran en la vejez.

La autoridad del padre sobre los hijos era ilimitada, como hemos comprobado antes. En el CH la actitud rebelde del hijo que golpea a su padre era considerada una ofensa grave, que podía ser castigada con la amputación de la mano del hijo. En el caso de un hijo adoptado, que rompe los lazos paternos al negar al padre que le ha adoptado, la pena consistía en arrancarle la lengua (arts. 192 y 193). Las leyes hebraicas son todavía más rigurosas, exigiendo la muerte del hijo ante la ofensa de golpear a cualquiera de sus progenitores.[14] Vale la pena señalar ahora que en el CH el mayor crimen es la rebelión de un hijo contra su padre, y sólo la sacerdotisa ocupa un lugar equivalente a la figura paterna. Únicamente en la ley hebraica el crimen incluye al padre y la madre. Lo considero una señal del mayor valor que se concede al papel de madre en dicha legislación.[15] En las leyes no se menciona la posibilidad de una conducta rebelde por parte de la hija, probablemente porque se la podía casar o vender si su comportamiento resultaba un problema para sus padres.

El principal interés de una familia por tener hijas era poderlas utilizar como novias. El precio de la novia recibido por una hija se empleaba habitualmente para financiar la adquisición de una novia para un hijo. Los matrimonios mesopotámicos eran, por lo ge-

14. Art. 195 del CH: «Si un hijo golpease a su padre, le amputarán la mano». Driver-Miles, *BL*, II, p. 77.

Arts. 192-193 del CH: «Si el hijo (adoptivo) de un chambelán o el hijo (adoptivo) de un epiceno le dice al padre o a la madre que le han cuidado "No eres mi padre" (o) "No eres mi madre", le arrancarán la lengua». Driver-Miles, *BL*, II, pp. 75-77. Nota: la palabra «epiceno» (adorador) se refiere aquí a una sacerdotisa *Sal-zikrum*. Puesto que a estas sacerdotisas se les prohibía tener hijos propios, con frecuencia los adoptaban para que alguien las cuidara en la vejez. Es evidente entonces que el «padre» y la «madre» que se mencionan en el art. 192 del CH no son un matrimonio, sino que se está haciendo referencia a dos casos distintos: uno en el que el chambelán adopta a un niño, y el otro en que es la sacerdotisa *Sal-zikrum* quien lo hace. Véase Driver-Miles, *BL*, I, pp. 401-405.

15. «El que pegue a su padre o a su madre morirá» (Éxodo, 21, 15). El comentario y la mención a la ley hebraica se encuentran en Driver-Miles, *BL*, I, pp. 407-408.

neral, concertados por el padre del novio, quien negociaba con el padre de la novia. A veces, el novio en persona podía negociar con el padre de la novia. El intercambio de regalos o de dinero, que sellaba el matrimonio, es el tema de muchas leyes en el código de Hammurabi. El padre del novio pagaría al de la novia un obsequio de esponsales (*biblum*) y un presente nupcial (*tirhâtum*), tras lo cual se consideraría que la pareja ya estaba prometida, aunque la novia permanecería en casa de su padre hasta que se consumase el matrimonio con la unión sexual. En otro tipo de arreglo, generalmente cuando la novia era una niña, la escogía el padre del novio y se iba a vivir con sus suegros. Hasta que el matrimonio no era consumado hacía de sirvienta en casa de sus suegros. Esta disposición condujo a numerosos abusos por parte del suegro, como se desprende de las severas penas que los artículos 155 y 156 del CH imponen al suegro que violaba a la niña. Si el hijo había cohabitado con anterioridad con la joven, el suegro era tratado como un adúltero y sufría la pena de muerte por ahogo. Si la violaba cuando todavía era virgen, el suegro tenía que pagarle una compensación, devolverle cualquier propiedad que ella hubiera traído consigo al casarse, como por ejemplo la dote, y devolverla a casa de su padre.[16] Es interesante que en estos casos la ley diga que «un marido que la pretenda podrá casarse con ella». Este es uno de los pocos ejemplos en que la legislación permite a la mujer tener alguna opinión en la elección del marido, dando siempre por sentado que su padre está de acuerdo con la elección. Observamos también una alusión casual a la posibilidad de que el hijo tuviera trato carnal con la joven novia. No se le castiga porque ella, en tanto que ya es su prometida, es propiedad sexual de él.

Los matrimonios también podían consumarse en forma de un contrato matrimonial (*riksatum*).[17] Dichos contratos podían conceder a la esposa ciertos derechos de propiedad, especificaban las condiciones para sus derechos en caso de separación y podían salvarla de ser reducida a la esclavitud por las deudas en que su marido hubiera incurrido antes del matrimonio.

Una vez consumado el matrimonio, el padre de la novia le daba una dote (en babilonio, *seriktum*), conocida también por la «liquidación» (*nudunnum*). Si la esposa tenía hijos, a su muerte su *seriktum* pasaba a ellos (arts. 162 y 172 del CH). El artículo 29 de las LMS prevé una disposición similar para que la dote pase de la madre a los hijos varones.[18] Durante el matrimonio el marido es quien administra el *seriktum*; tras su fallecimiento, la viuda toma posesión de ella y la usa para el resto de su vida, incluso si se vuelve a casar (arts. 173 y 174 del CH).[19] Si un marido se divor-

16. Art. 155 del CH: «Si un hombre que escogió una esposa para su hijo, quien la ha conocido (carnalmente), se acuesta con ella y es descubierto, podrán atarle y arrojarle al agua». Driver-Miles, *BL*, II, p. 61.

Art. 156 del CH: «Si un hombre que escogió una esposa para su hijo, quien no la ha conocido (carnalmente), se acuesta con ella, deberá pagarle 1/2 *maneh* de plata y deberá devolverle cualquier cosa que ella se trajera de casa de su padre, y un hombre que la pretenda podrá casarse con ella». *Ibid.*

17. Es un tema controvertido. Driver y Miles consideran este contrato esencial para legitimar el matrimonio entre personas de la clase alta. Otros lo consideran

opcional. Si se quieren detalles acerca de esta discusión, véase la nota 20 más adelante. Para una discusión exhaustiva sobre el contrato matrimonial, véase Samuel Greengus, «The Old Babylonian Marriage Contract», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 89 (1969), pp. 505-532.

18. Art. 162 del CH: «Si un hombre tomó una esposa (y) ésta le dio hijos varones, y la mujer ha sucumbido a (su) destino, el padre de ella no tendrá derecho alguno a su dote: ésta pertenece a los hijos». Driver-Miles, *BL*, II, p. 63.

Art. 172 del CH: «Si su marido no le ha dejado una pensión, le deberán entregar su dote y tendrá una parte igual (a la de) otro heredero de la propiedad de la casa de su marido. Si sus hijos se empeñan en acosarla para echarla fuera de casa, los jueces determinarán las circunstancias del caso y les impondrán un castigo; la mujer no se verá obligada a dejar la casa de su marido. Si ella prefierese marcharse, tendrá que ceder a sus hijos la pensión que le dejó su marido. Tomará la dote que se trajo de la casa de su padre, y un hombre que la pretenda podrá casarse con ella». *Ibid.*, p. 67.

Art. 29 de las LMA: «Si una mujer ha entrado en casa de su marido, su dote o cualquier cosa que se haya traído de su casa paterna o que su suegro le haya dado a su llegada quedan reservadas para sus hijos; los hijos de su suegro no podrán reclamar(lo). Pero si su marido la sobrevive (?), podrá dar(la) en las partes que él quiera a sus hijos». Driver-Miles, *AL*, p. 399.

Los comentarios de los arts. 162 y 172 del CH están en Driver-Miles, *BL*, I, pp. 344, 351-352. El comentario al art. 29 de las LMA se encuentra en Driver-Miles, *AL*, pp. 189-190, 205-211.

Estoy agradecida a la Dra. Anne Kilmer, del Departamento de Estudios Orientales, Universidad de Berkeley en California, por advertirme de que la palabra «hijos» puede referirse aquí tanto a hijos como hijas, es decir, engloba ambos sexos.

19. Art. 173 del CH: «Si esa mujer, en la casa en la que ha entrado, da hijos a su último marido, los hijos de su primer marido y los del último se repartirán la dote antes que ella fallezca». Driver-Miles, *BL*, II, p. 67.

cia de su esposa, porque no le ha dado hijos o porque padece una enfermedad, y quiere casarse con otra mujer, la primera tiene derecho a residir en la casa de él y que él la mantenga de por vida. Si este arreglo no le conviene y ella opta por abandonarle, tiene derecho a que le sea devuelta la dote.[20] Cuando muere una esposa sin haber tenido descendencia, su padre ha de devolver el regalo al marido y éste debe entregarle la dote de la esposa.[21]

Obviamente, estos acuerdos económicos a los que se da fuerza de ley sólo eran posibles entre familias adineradas. En realidad, al fomentar la monogamia —el matrimonio entre personas del mismo estatus social—, estas leyes aseguraban que la propiedad permaneciera dentro de la clase rica. Ello se conseguía dando derechos hereditarios a los niños de uno y otro sexo: los hijos heredarían a la muerte del padre y las hijas cobrarían su parte en forma de dote. La estricta supervisión de las jóvenes para asegurar su castidad prematrimonial y el rígido control familiar en la selección de los futuros consortes reforzaban más la tendencia a la monogamia. La dote y la liquidación pecuniaria proporcionaban un fondo común a la pareja casada, que tendía a estabilizar el matrimonio dando a cada uno un interés económico en él. El marido disfrutaba de la gestión de sus propiedades y las de su esposa en vida, pero tenía que conservar la dote de ella tanto para garantizar una herencia a sus hijos como para proporcionar a ella un sustento en caso

Art. 174 del CH: «Si no da hijos a su último marido, los del primero se quedarán con su dote». *Ibid.*, p. 69.

El comentario está en *BL*, I, pp. 350-353.

20. Art. 148 del CH: «Si un hombre se ha casado, y su mujer se ve atacada por las fiebres, (y) él decide casarse con otra mujer, podrá hacerlo. No se divorciará de la esposa que ha sido atacada por las fiebres; ella residirá en la casa que él ha construido, y él la mantendrá mientras viva».

Art. 149 del CH: «Si esa mujer no consiente en vivir en la casa del marido, él deberá restituirle la dote que trajo de la casa de su padre y ella podrá marcharse». Driver-Miles, *BL*, II, p. 59. Comentario en *BL*, I, pp. 309-311.

21. Art. 163 del CH: «Si un hombre se ha casado y su esposa no le ha dado hijos, (y) ella ha sucumbido a su destino, si su suegro le devuelve el obsequio de esponsales, él no tendrá derecho sobre la dote de su esposa; ésta pertenece a la casa de su padre».

Art. 164 del CH: «Si el suegro no le devuelve (a él) el obsequio de esponsales, el marido podrá deducir de la dote la cantidad equivalente al obsequio y devolverá (lo que quede de) la dote de ella a la casa de su padre». Driver-Miles, *BL*, II, p. 63. Comentario en *BL*, I, pp. 252-259.

de viudez. La esposa tenía derecho de usufructo sobre su dote y por tanto interés en invertirla y aumentarla, igual que las sacerdotisas *naditum*. Ello explica las actividades financieras de las mujeres patricias y sus considerables derechos civiles y económicos. La aparente contradicción entre los derechos económicos que tenían las mujeres de clase alta al mismo tiempo en que se estaban restringiendo progresivamente sus derechos sexuales, es un aspecto integral de la formación de la familia patriarcal. El antropólogo social Jack Goody, en un exhaustivo estudio que hizo de los sistemas de matrimonio en el mundo, ha caracterizado este desarrollo como típico de las sociedades euroasiáticas basadas en la agricultura de arada y que presentan una compleja estratificación de clases y una detallada división del trabajo. Por lo general estas sociedades desarrollan matrimonios monógamos y patriarcales, homogamia, y un alto grado de control social sobre la conducta sexual de las mujeres. El caso mesopotámico es uno de los primeros modelos de tal tipo de sociedad.[22]

A pesar de que es útil mostrar vínculos de este tipo y clasificar las sociedades de todo el mundo, mostrando la relación entre propiedad y género, deberíamos obligar a dar un paso más al análisis y observar que dar derechos hereditarios a hijos e hijas con la intención de conservar las propiedades familiares no significa que tuvieran los *mismos* derechos. De hecho, el ejemplo mesopotámico

22. Driver y Miles mantienen que la dote sustituye a la herencia en la mujer. Señalan el hecho de que una sacerdotisa a la que no se le ha dado una dote tiene derecho a una parte de la herencia del padre al fallecimiento de éste. Ello puede significar que «toda mujer tenía derecho a heredar si no se le había entregado un *seriktum*». *BL*, I, p. 272.

Jack Goody, en *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain* (Londres, 1976), ha vinculado el fenómeno de lo que él denomina «devolución divergente», la transmisión de propiedad a hijos de uno y otro sexo, con la estratificación de estatus. Goody considera que dar una dote a la mujer es lo mismo que ella herede parte de la propiedad familiar. Goody opone el sistema de «devolución divergente» de herencia (imperante en los países euroasiáticos) al sistema africano, en que no se recurre a las propiedades del hombre fallecido para sostener a su esposa que le ha sobrevivido. Las mujeres no traen ninguna dote al matrimonio y nada sacan de él cuando éste se disuelve. Véase Goody, pp. 7, 11, 14-22.

En una comparación de sociedades a nivel mundial, en la que se muestra la relación entre el trabajo de la mujer y las estructuras matrimoniales, Esther Boserup llega a conclusiones parecidas a las de Goody. Esther Boserup, *Women's Role in Economic Development*, Londres, 1970.

demuestra claramente que la propiedad pasa aquí entre hombres, de un cabeza de familia a otro, pero lo hace *a través* de las mujeres. La esposa tenía para siempre el usufructo de su dote, pero su marido (o hijos varones) tenía derechos inalienables sobre su propiedad, que pasaría a ellos a la muerte de ella. En caso de divorcio o si ella no tenía hijos varones, la dote volvía a su padre (o hermanos). Una mujer no podía legar o dejar en testamento sus propiedades, por tanto sus derechos estaban muy limitados. Aún más significativo, estos derechos, tal y como son, dependían de los servicios sexuales y en concepto de reproductora que prestaba a su marido, en especial dándole hijos varones.

Mientras que los antropólogos se interesan por el fuerte vínculo causal entre la regulación de la herencia y de la propiedad matrimonial y la de la conducta sexual, los asiriólogos se preocupan más por casos específicos y en la manera de interpretarlos. Hay dos interpretaciones básicas en lo que respecta a la naturaleza del matrimonio babilónico. En opinión de Driver y Miles, la ley babilónica del matrimonio supone un avance en los derechos de las mujeres para asegurar sus derechos económicos y legales dentro del matrimonio. En su opinión, el *tirhâtum* no es un precio de compra de la novia sino un regalo simbólico que sella la unión, y que es un vestigio cultural de una antigua costumbre de comprar a la novia. Driver y Miles no dan más explicaciones acerca del origen y desarrollo de la «antigua costumbre» de comprar a la novia.[23] Infieren de la evidencia de realizar contratos matrimoniales que estos contratos fueron, desde los tiempos de Hammurabi en adelante, el paso decisivo para legitimar un matrimonio y distinguirlo del concubinato. Muestran que los escasos contratos matrimoniales babilónicos que existen son muy diferentes en forma a las facturas de venta. Aducen también que la circunstancia de que el precio de la novia estuviera siempre por debajo del precio de mercado de una esclava joven demuestra indudablemente que no podía representar un precio de venta.[24]

23. El debate está sintetizado en Driver-Miles, *BL*, I, pp. 259-265. Continúa y se amplía en Driver-Miles, *AL*, pp. 142-160. Respecto a la opinión de Koschaker, véase Paul Koschaker, *Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis, Königs von Babylon*, Leipzig, 1917, pp. 130-185. Todas las citas de dicho libro han sido traducidas por Gerda Lerner.

24. Driver-Miles, *BL*, I, p. 263, acerca de los contratos matrimoniales; Driver-

La opinión contraria, que sostienen Paul Koschaker y la mayoría de asiriólogos europeos, es que el matrimonio babilónico era un matrimonio por compra y que el precio de la novia era de hecho el pago que el novio, o su familia, hacían por la novia.[25] Koschaker llama la atención sobre la existencia de dos formas de matrimonio en la región de Mesopotamia. La más antigua, que perduró largo tiempo, era el matrimonio sin residencia común. La esposa se queda en la casa de su padre (o madre); el marido reside con ella en calidad de visitante ocasional o permanente. La existencia de estas formas matrimoniales ha quedado reflejada en el código de Hammurabi y en el testimonio bíblico, en donde se le llama matrimonio *beena*. Es un tipo de matrimonio que concede una mayor autonomía a la mujer y que le facilita el divorcio. Koschaker opina que el CH y las LMA formalizaron el otro tipo, el matrimonio patriarcal, que gradualmente comenzó a imperar. En dicho sistema matrimonial, la esposa reside en casa del marido y depende enteramente de que él la mantenga. Es virtualmente imposible que la esposa obtenga el divorcio. Koschaker cree que este sistema de matrimonio comenzó inicialmente siendo un matrimonio por compra, pero que evolucionaría, aproximadamente en tiempos de Gudea de Lagash (*c.* 1205 a.C.), a un matrimonio por contrato escrito. Este desarrollo fue característico de la sociedad sumeria; las sociedades semitas conservaron la antigua forma de matrimonio patriarcal. Ambos conceptos están presentes en el código legislativo de Hammurabi.[26]

Miles, *AL*, p. 145, sobre los precios de venta de los esclavos. Durante la primera dinastía babilónica, el precio de la novia para una joven libre era de 5 a 30 shekels; 5 shekels si se trataba de una esclava manumitida. Al mismo tiempo, el precio de compra de una esclava era de 33$^{3/6}$ a 84 shekels. Driver-Miles, *AL*, p. 145. Por otro lado, las tablillas de Nuzi muestran que «el precio que se suele pagar por una chica físicamente normal es de 40 shekels de plata, tanto ... si es una esposa como una sirvienta». Gordon (véase la nota 12), p. 156.

25. «Parece que ... las opiniones de Koschaker han logrado casi aceptación universal.» Driver-Miles, *AL*, p. 142.

26. Koschaker *Rechtsvergleichende*, pp. 150-199; Driver y Miles, *AL*, pp. 138-161. Acerca del matrimonio beena, véase también Elizabeth Mary MacDonald, *The Position of Women As Reflected in Semitic Codes of Law*, Toronto, 1931, pp. 1-32, esp. 5-10 y 24.

> El matrimonio semita por compra contrasta con la forma sumeria de matrimonio, que había empezado también como un matrimonio por compra, pero que desde hacía tiempo había trascendido aquel concepto ... Hammurapi, en su sabiduría, incorporó ambos conceptos en su ley. Junto al matrimonio por compra situó el matrimonio sin el *tirhâtum*, y junto al *tirhâtum* el obsequio de esponsales sumerio, el *nudunnum*.[27]

De esta manera Kroschaker intenta explicar las contradicciones que se dan en la ley hammurábica, sobre las que hemos llamado la atención. Hace una advertencia contra la lectura grosera de su hipótesis, que sería la de interpretarla como que la esposa era una posesión igual que si fuera una esclava. Coincide con Driver y Miles en que el precio de la novia no era el equivalente económico de la esposa. Pero era, nos dice, su equivalente jurídico. «El matrimonio es un matrimonio por compra incluso cuando la relación jurídica que de él resulta no es la propiedad de la esposa sino el poder legal del marido sobre aquélla.»[28] La diferencia es, desde nuestro punto de vista, muy sugerente, precisamente porque define un nuevo modo de relaciones de poder entre marido y esposa para el cual no existía equivalente alguno en anteriores sociedades.

Las evidencias antropológicas modernas parecen secundar la reconstrucción que hace Koschaker de una evolución histórica desde el matrimonio sin residencia común al matrimonio patriarcal y patrilocal. El primero es más característico de las tribus nómadas y de las cazadoras y recolectoras, mientras que el último aparece en conexión con la agricultura de arada. Pero ni Driver, ni Miles o Koschaker explican de forma adecuada el origen del matrimonio por compra; sencillamente dan por supuesta su existencia y muestran cómo evolucionó. Sólo podemos entender este desarrollo cuando tenemos en cuenta el factor clase. El matrimonio por compra fue un fenómeno de clase, y no se aplica de la misma manera a mujeres de distinta clase.

27. Koschaker, *Rechtsvergleichende*, pp. 182-183.

28. *Ibid.*, pp. 189-199. Koschaker también aporta pruebas filológicas en apoyo a su posición (pp. 153-154). En sumerio la palabra «matrimonio» es diferente para el hombre que para la mujer. Un hombre «toma una esposa», mientras que se describe a la mujer como «la que entra en la casa de un hombre». Koschaker sostiene que la palabra para matrimonio aplicada al hombre proviene directamente de «tomar, apropiarse, tomar posesión de», y este hecho secunda su interpretación del matrimonio por compra. Driver y Miles refutan a Koschaker al demostrar que el verbo en cuestión significa «poseer», pero que nunca significa «comprar». Cuando el objeto se ha adquirido por medio de su compra, quien lo adquiere dice que «toma» o «se lleva» el objeto en cuestión. Driver-Miles, *BL*, II, pp. 263-264.

El derecho consuetudinario de los varones de la familia (padres, hermanos, tíos) a intercambiar en matrimonio a las mujeres de la familia antecedió al desarrollo de la familia patriarcal y fue uno de los factores que condujeron a su ascenso. Con el desarrollo de la propiedad privada y la estratificación de clases, este derecho consuetudinario cobró una importancia económica crucial. Los cabezas de familia se encontraban ahora en la obligación de casar a las mujeres de la familia de tal manera que maximizaran la fortuna familiar y mantuvieran o mejorasen el estatus de la familia. Las mujeres desempeñaban una parte cada vez más importante en la economía familiar: no sólo como productoras de bienes económicos, reproductoras y cuidadoras de niños y trabajadoras domésticas, sino también como personas cuyos servicios sexuales se transformaron en una mercancía comercial. Lo que se cosificaba eran los servicios sexuales y reproductores de las mujeres, no a ellas en sí.

Las familias de clase alta utilizaban los matrimonios de sus hijas para consolidar su propio poder económico y social. Los matrimonios cimentaban alianzas militares y comerciales. Los padres podían consagrar alguna de sus hijas al servicio de los dioses, lo que les reportaba la ventaja espiritual de asegurarles la bendición divina y la ventaja económica de que la dote de la hija, entregada al templo, regresaría a la familia cuando ella muriese.[29] De esta manera un

29. Rivkah Harris describe el papel que desempeñan dentro de la economía familiar las sacerdotisas *naditum* que vivían en clausura en el templo del dios Shamash. Cuando la sacerdotisa entraba al servicio del templo traía una dote consigo que, a su muerte, regresaba a su familia. Los arts. 178 y 179 del CH especifican que la sacerdotisa recibía una parte igual a la del hijo del patrimonio paterno si no había recibido una dote. Si se la habían dado, tenía plenos derechos sobre ella en vida y podía ceder su patrimonio a quien quisiera. Driver-Miles, *BL*, II, pp. 71-73.

Rivkah Harris comenta que: «Por primera vez en la historia de Mesopotamia se produjo una concentración de riqueza en manos de una amplia gama de particulares, además de la continuada opulencia del templo y el palacio ... Naturalmente, redundaría en interés de esas familias impedir la difusión de riquezas que ocurría cuando la hija se casaba y se llevaba su dote a otra familia». La institución de la *naditum* «tenía la función económica de hacer que una joven permaneciera soltera hasta su muerte, momento en que su parte de la propiedad familiar revertiría en su misma familia». Harris, *Ancient Sippar: A Demographic Study of an Old-Babylonian City (1894-1595 B.C.)*, Estambul, 1975, p. 307.

mayor número de hijas que de hijos podía convertirse en una ventaja para la familia.

En una sociedad donde la propiedad de tierras y rebaños significaba un estatus elevado, el objeto del matrimonio era la perpetuación de la línea familiar a través de los hijos. El intercambio de presentes entre dos familias acomodadas con el casamiento de sus hijos reforzaba las obligaciones mutuas entre ambas y aseguraba el paso de la propiedad a los varones de la familia. La razón de que se diera la dote sólo después de haberse consumado el matrimonio es que únicamente después que la esposa hubiera demostrado que era verdaderamente (o potencialmente) capaz de tener hijos se había cumplido el propósito inicial del contrato. Sólo entonces la esposa, en tanto que individuo, podía tener ciertos derechos económicos y sociales. Pero la disposición de que su dote había de pasar a sus hijos significaba también que los chicos pertenecían a la familia del padre y que transmitirían la propiedad de ésta. Se valoraba principalmente a las mujeres en su papel de procreadoras, y se institucionalizó su dependencia de un hombre para toda su vida.[30]

Las mismas aspiraciones de homogamia y matrimonios que conllevaban un ascenso social produjeron unos resultados bien distintos en las familias más pobres. Allí se podía compensar la carencia de dinero para pagar el precio de la boda de la esposa del hijo casando a una de las hijas. Pero como expone la orientalista Elena Cassin, «si no se disponía de una chica joven que pudiera ser cambiada por dinero casándola, se estaba obligado a ceder parte del patrimonio familiar para ofrecer como precio de la novia un campo o una casa».[31] Estas transacciones prepararían el terreno a la ruina económica de la familia y la conducirían al endeudamiento y la pérdida de estatus.

Si ello ocurría, la familia tendría que usar a sus hijas (y posiblemente los hijos) como fianza por una deuda o venderlos como esclavos. Las hijas vendidas en estas circunstancias se convertirían en concubinas, esclavas para uso doméstico o prostitutas. También podían ser compradas por un amo que las quisiera de esposas para sus esclavos. En cualquier caso, la familia y la hija sufrían una pérdida del estatus económico y social.

30. Para una discusión acerca de la función del intercambio de regalos como forma de crear una red de obligaciones mutuas, véase Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Londres, 1954. Para la relación entre herencia y clase, léase a Goody, *Production and Reproduction*, cap. 8.

31. Elena Cassin, «Pouvoir de la femme et structures familiales», *Revue d'Assyriologie et d'Archeologie Orientale*, vol. 63, n.° 2 (1969), p. 130 (traducido por Gerda Lerner).

En una familia de clase baja, donde las propiedades eran insuficientes o inexistentes, las personas (niños de uno y otro sexo) pasaban a ser las propiedades y eran vendidas como esclavas o en matrimonios que las degradaban. La cuestión principal es que con ello perdían cualquier derecho de propiedad en su familia de nacimiento. Pero el arreglo por el cual el casamiento del hijo con una joven de su misma clase se lograba gracias a la venta de su hermana hacía que el de ella fuera un verdadero matrimonio por compra.

Desde este prisma, pueden reconciliarse las dos interpretaciones opuestas en cuanto al matrimonio mesopotámico. El matrimonio por compra y el matrimonio por contrato coexistieron desde tiempos de la ley hammurábica. Se aplicaban ambas formas de matrimonio a mujeres de clase diferente. El concepto de que la novia es una parte de la pareja quedaba implícito en el contrato matrimonial de las familias de clase alta. Para las mujeres de clase baja, sin embargo, el matrimonio equivalía a esclavitud doméstica. En la ley mesopotámica, y aún más en la ley hebraica, se hacían distinciones progresivas entre las primeras esposas (clase alta) y las concubinas (clase baja). Todas las mujeres se encuentran dominadas y controladas sexualmente, pero el grado de pérdida de libertad varía según su clase. Como hemos mostrado, la mujer casada se encuentra en uno de los extremos del espectro, la esclava en el otro y la concubina ocupa una posición intermedia. De todas formas, cometeríamos un error si equiparásemos la posición subordinada de la esposa, que poseía derechos económicos y legales y el potencial de poseer otros seres humanos y aprovecharse de su trabajo, con la de una esclava. Esta interpretación mistifica y oculta las verdaderas relaciones de clase.

Las leyes hammurábicas regularon la conducta sexual de un modo tal que agudizaron la diferencia entre la apropiación de mujeres con objeto de reducirlas a la esclavitud y la adquisición de mujeres para el matrimonio. En toda la legislación mesopotámica e incluso con más fuerza en la ley hebraica, podemos observar las profundas di-

ferencias entre las primeras esposas y las concubinas, entre las mujeres casadas y las esclavas.

La gran mayoría de los matrimonios eran monógamos. Ya hemos hablado de aquellas circunstancias especiales en que un hombre podía tomar una segunda esposa (concubina): si se casaba con una sacerdotisa *naditum* o si su esposa era estéril. En cualquiera de ambos casos, la esposa podía ofrecerle una joven esclava con la que tener hijos en sustitución de ella. Era incumbencia del marido aceptar o rechazar este arreglo. La posición ambigua de la concubina quedó reforzada en la ley hammurábica, que le prohibía «querer ser igual a su señora».[32] Una concubina esclava que fuera madre de hijos varones y, que por esta causa, aspirase a tener el mismo estatus que su ama podía ser tratada, de acuerdo con la ley, como una esclava, pero no se la podía vender. Si no tiene hijos varones y comete esta ofensa, puede ser vendida.[33]

Un contrato matrimonial babilónico con una segunda esposa especifica que la concubina está obligada a servir a la primera esposa, molerle su comida diaria y llevarle la silla al templo.[34] El relato bíblico de la expulsión de Agar, la sierva que Saray, estéril, entregó a Abram para que le diera un hijo, ilustra la práctica continuada de marcar una diferencia de estatus entre la primera esposa y la concubina esclava.[35]

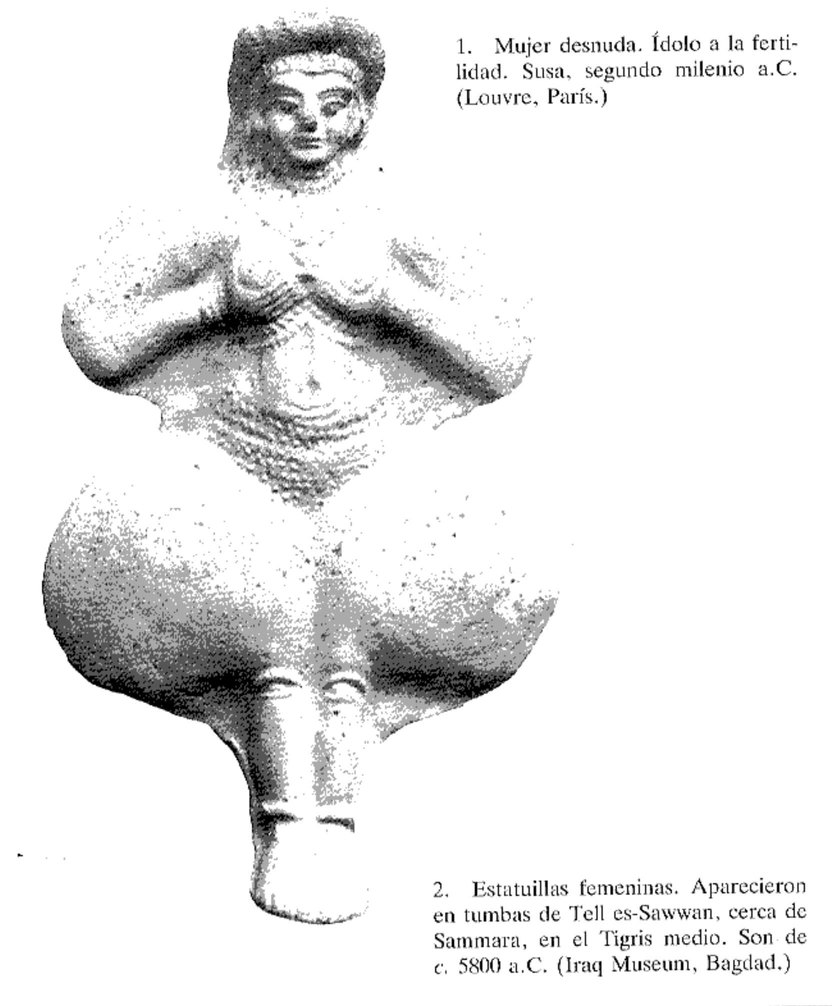
La ley hebraica, en particular, refuerza las figuras de la esposa

32. Art. 145 del CH: «Si el hombre se ha casado con una sacerdotisa y ella no le ha dado hijos y por tanto él decide casarse con una hermana lega, podrá hacerlo (y) llevársela a su casa. Pero la hermana lega nunca podrá pretender ser igual a la sacerdotisa». Driver-Miles, *BL*, II, p. 57. Comentario en *BL*, I, pp. 372-373. El hecho de que los arts. 145-147 del CH hagan referencia al matrimonio de una sacerdotisa *naditum* y no a uno corriente no altera el principio de las distinciones de clase hechas entre la concubina o segunda esposa y la esposa principal. Es interesante que se considere inferior en estatus y clase a la segunda esposa tanto si es una mujer libre (como en el art. 145 del CH) como una esclava (arts. 146-147 del CH).

33. Art. 146 del CH: «Si un hombre se ha casado con una sacerdotisa que entrega una joven esclava a su marido, la cual le da hijos, (si) luego esa esclava pretende ser igual a la esposa porque ha tenido hijos, su ama no podrá venderla; le podrá poner la marca (de esclava) y contarla entre sus esclavas». Art. 147 del CH: «Si no ha tenido hijos, su ama puede venderla». Driver y Miles, *BL*, II, p. 57. Comentario en *BL*, I, pp. 372-373.

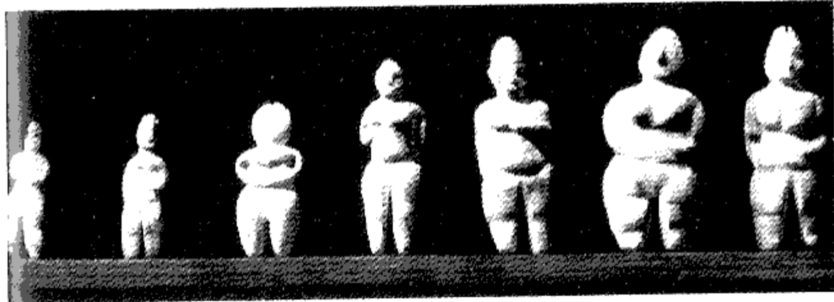
34. M. Schorr, *Urkunden des altbabylonischen Zivil und Prozessrechts*, Vorderasiatische Bibliothek, Leipzig, pp. 4-5, citado en Driver-Miles, *BL*, I, p. 373, nota 8.

35. Génesis, 16, 1-16, 21, 1-21. Véase también más adelante, en el capítulo 6.



1. Mujer desnuda. Ídolo a la fertilidad. Susa, segundo milenio a.C. (Louvre, París.)

2. Estatuillas femeninas. Aparecieron en tumbas de Tell es-Sawwan, cerca de Sammara, en el Tigris medio. Son de c. 5800 a.C. (Iraq Museum, Bagdad.)



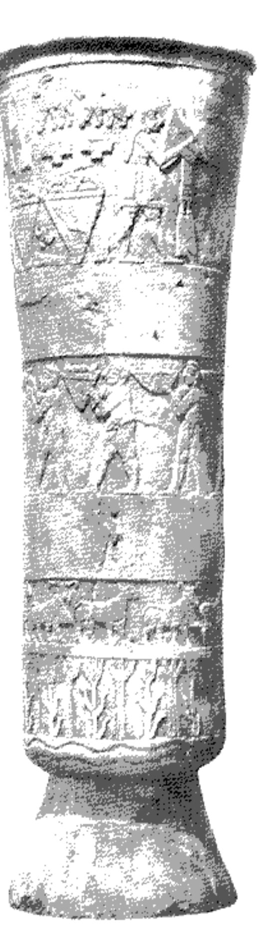


3. Diosa-madre dando a luz. Čatal Hüyük.



4. Diosa Bau. Detalle de la Estela de Gudea, Lagash, *c.* 2200 a.C. (Louvre, París.)

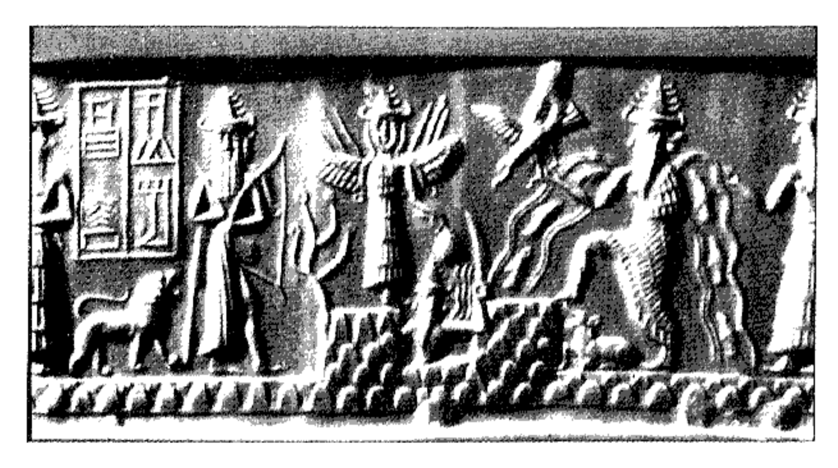
5. Cabeza femenina encontrada en Uruk. Época sumeria antigua, *c.* 3250 a.C. (Iraq Museum, Bagdad.)



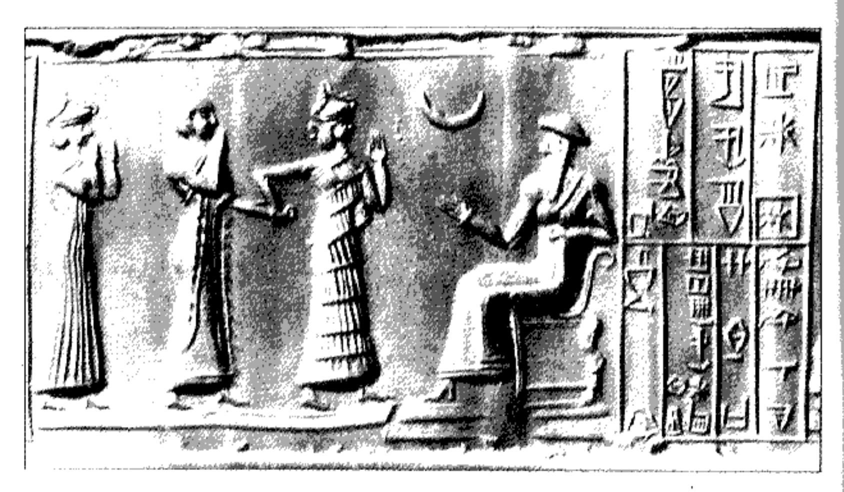
6. Vaso de alabastro procedente de Uruk. Época sumeria antigua. (Iraq Museum, Bagdad.)



7. Detalle del vaso de Uruk. (Iraq Museum, Bagdad.)



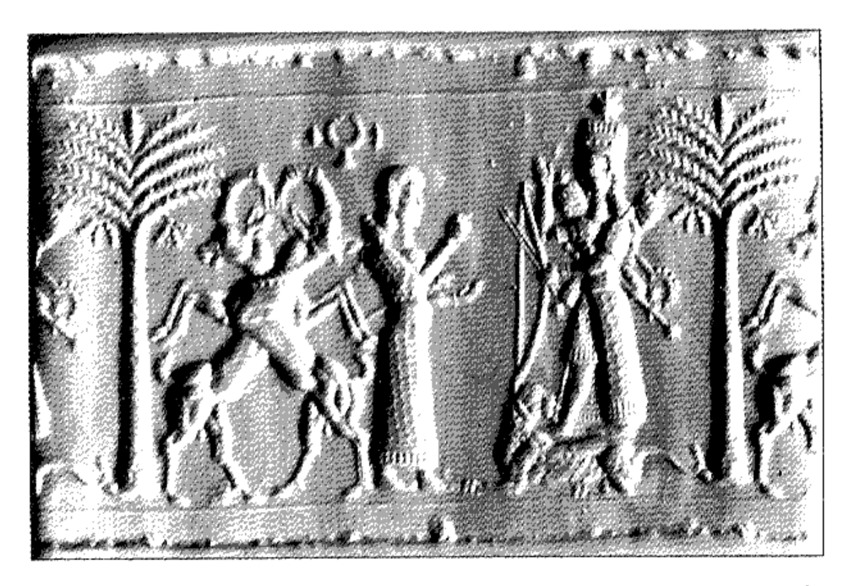
8. Sello cilíndrico del escriba Adda. Los principales dioses en la mañana de año nuevo. Período agade. (British Museum, Londres. Cortesía del British Museum.)



9. Sello cilíndrico. Período III de Ur/Isin, *c.* 2255-2040 a.C. (British Museum, Londres. Cortesía del British Museum.)



10. La diosa Ishtar conduciendo de la mano a un rey, *c.* 1700 a.C. (Universidad Friedrich-Schiller, Jena.)



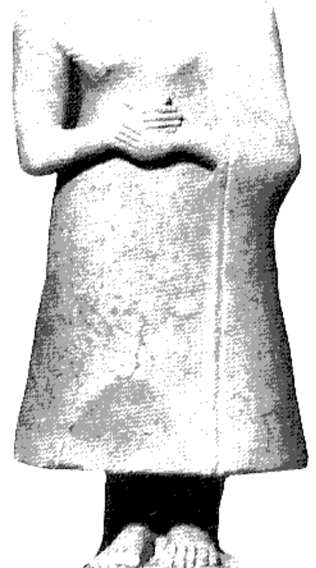
11. La diosa Ishtar de pie sobre un león. Sello cilíndrico del período asirio, 750-650 a.C. (British Museum, Londres. Cortesía del British Museum.)



12. Gudea con un vaso del que mana agua. Telloh, *c.* 2200 a.C. (Louvre, París.)



13. Diosa con un recipiente para regar. Palacio del Rey Zimri-Lim de Mari, *c.* 2040-1870 a.C. (Hirmer Verlag.)

14. Suplicante procedente de Khafaje. Tercer milenio a.C. (Iraq Museum, Bagdad.)



15. Estatuilla votiva femenina, *circa* 2900-2460 a.C. (British Museum, Londres. Cortesía del British Museum.)



16. Hilandera con escriba. Procedente de una tumba de Marash, siglos VIII a VII a.C. (Museo de Adana.)



17. Hieródula de Astarté. Nimrud, palacio de Asurbanipal II (importada de Fenicia), *c.* siglo VIII a.C. (British Museum, Londres. Cortesía del British Museum.)

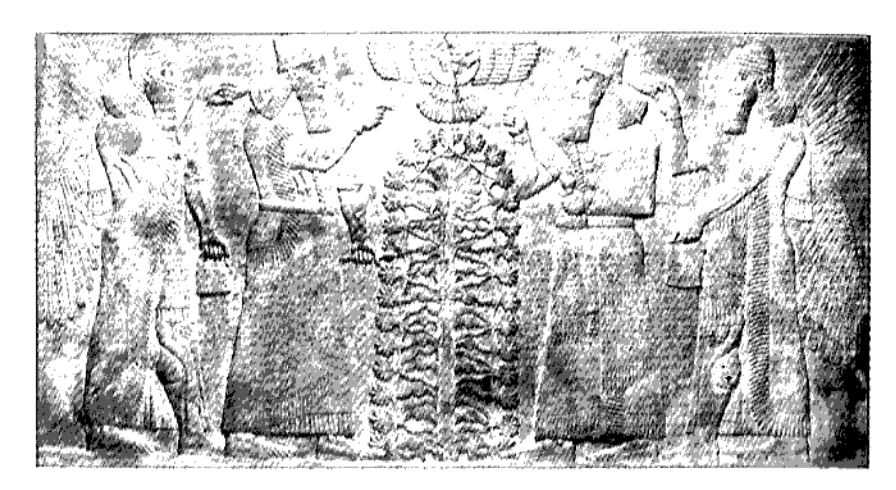


18. Sello cilíndrico, Porada 609. Un genio alado toma un puñado de dátiles de un árbol, *c.* 1200 a.C. (Nueva York, Biblioteca Morgan. Cortesía de la Pierpont Morgan Library.)

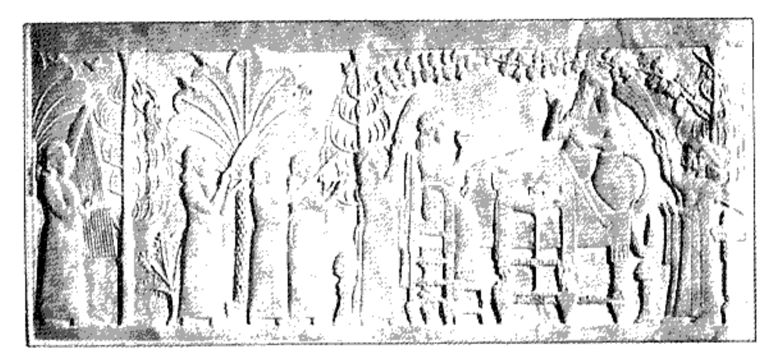



19. Un genio con cabeza de águila de pie frente a una palmera. Nimrud, palacio del rey Asurbanipal II, *c.* 883-859 a.C. (Louvre, París.)

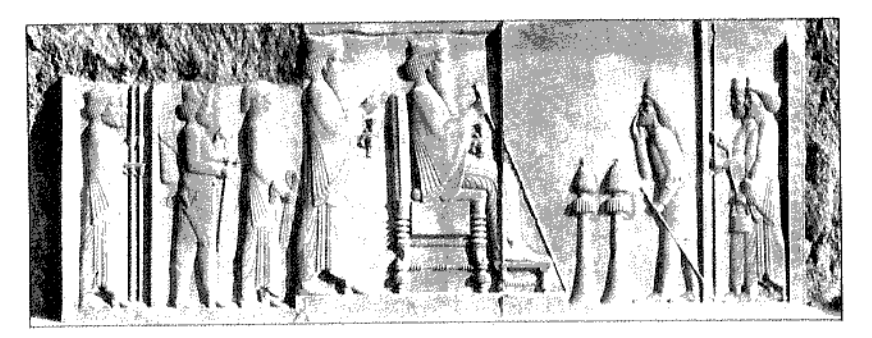
20. Sello de Mushezib-Ninurta. Tell Arban, norte de Siria, *c.* 850 a.C. (British Museum, Londres. Cortesía del British Museum.)



21. El rey Asurbanipal II acompañado de un dios alado adorando el árbol sagrado. Nimrud, palacio del rey Asurbanipal II, 883-859 a.C. (British Museum, Londres.)



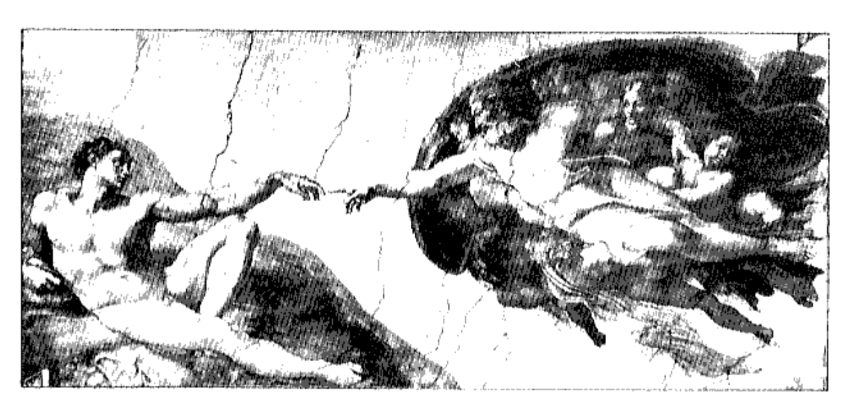
22. Festejo de la victoria del rey Asurbanipal y la reina Ashursharrat. (British Museum, Londres. Cortesía del British Museum.)



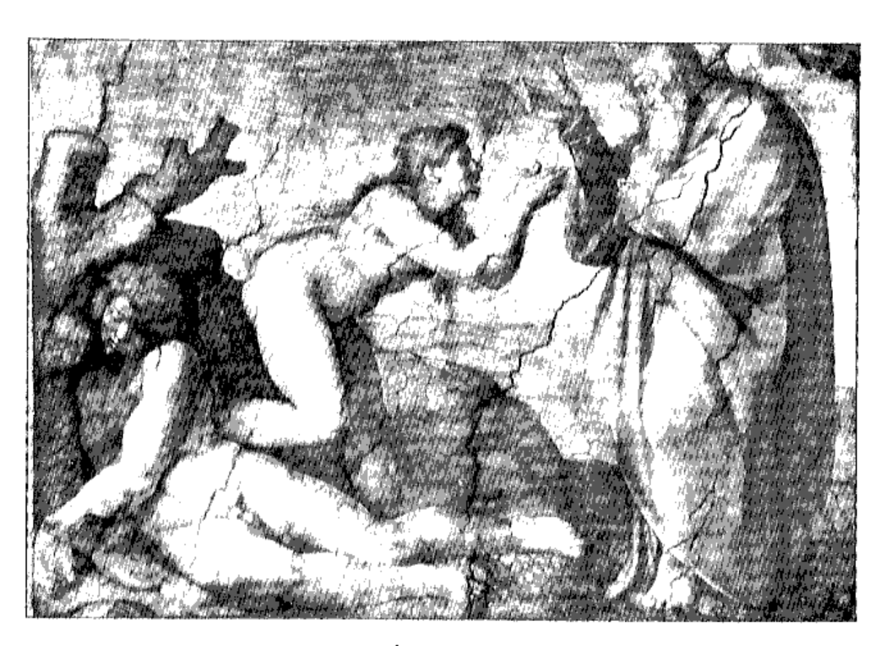
23. Coronación del rey Jerjes. (Museo de Teherán, Persépolis.)



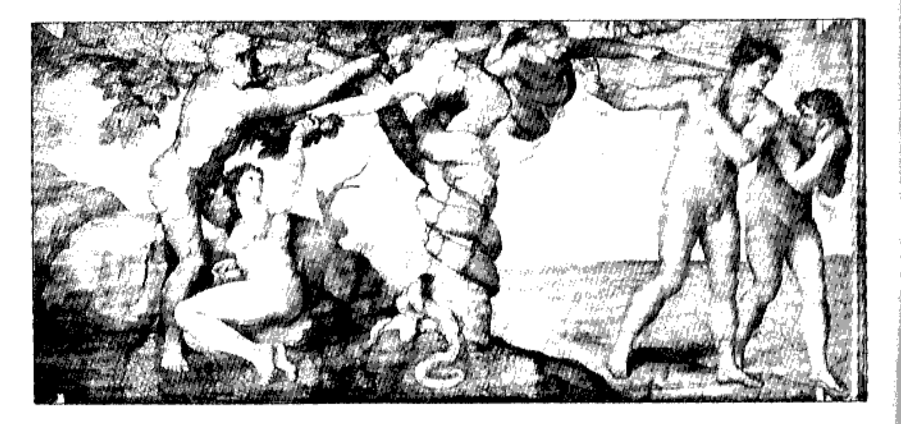
24. Detalle de la flor. (Museo de Teherán, Persépolis.)



25. *Creación de Adán,* de Miguel Ángel. (Capilla Sixtina. Alinari/Art Resource, Nueva York.)



26. *Creación de Eva,* de Miguel Ángel. (Capilla Sixtina. Alinari/Art Resource, Nueva York.)



27. *Pecado original y expulsión del paraíso*, de Miguel Ángel. (Capilla Sixtina. Alinari/Art Resource, Nueva York.)

legítima y de la madre. Sólo tenemos que mencionar el avance desde la ley hammurábica, que insiste en el respeto que los hijos deben a su padre, a los Diez Mandamientos y el Libro del Éxodo (21, 15) que impone como una ley fundamental que todos los niños deben respetar y honrar *al mismo tiempo* a su padre y su madre. Las estrictas obligaciones de padres e hijos hacia madres y esposas en la ley hammurábica y la hebraica pueden considerarse una consolidación de la familia patriarcal, que depende de la cooperación complaciente de las esposas, en un sistema que les ofrece ventajas de clase a cambio de su subordinación en materia sexual.

La dominación masculina en las relaciones sexuales queda perfectamente expresada en la institucionalización del doble papel dentro de la ley mesopotámica.

La ley hammurábica precisaba la obligación que tenía el hombre de mantener a su esposa (CH, arts. 133-135) e identificaba sus obligaciones para con los parientes de ella. Los matrimonios eran por lo general monógamos, pero los hombres eran libres de cometer adulterio con rameras y siervas. En general, la costumbre de tomar una segunda esposa de rango inferior sólo ocurría en el período babilónico antiguo.[36]

La esposa estaba jurídicamente obligada a cumplir su papel económico a satisfacción de su marido. Un hombre podía divorciarse de su esposa o degradarla al estatus de esclava y casarse con una segunda mujer si ella «persiste en comportarse de forma insensata, malversando su casa y menospreciando a su marido» (CH, art. 141). En ese caso el marido tenía que contar con la ratificación judicial antes de disolver el matrimonio.[37] Por lo que respecta a las obligaciones sexuales de la novia, su virginidad era un prerrequisito para casarse y se podía cancelar cualquier acuerdo matrimonial si se encontraba que ella no era virgen. Durante el matrimonio, la

36. Arts. 133-135 del CH, Driver-Miles, *BL*, II, p. 53. Comentario en *BL*, I, pp. 284-298. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 77.

37. Art. 141 del CH: «Si una mujer casada que reside en la casa del marido decide marcharse (fuera de casa) y persiste en comportarse de forma insensata, malversando su casa y menospreciando a su marido, podrán condenarla, y si su marido dice que desea divorciarse, podrá hacerlo; no se le dará nada (en calidad de) pago por el divorcio (en) su viaje. Si su marido dice que no se divorciará de ella, podrá casarse con otra mujer mientras que ella le servirá como esclava en su casa». Driver-Miles, *BL*, II, pp. 56-57. Comentario en *BL*, I, pp. 299-301.

esposa debía fidelidad absoluta a su marido. L. M. Epstein, en su estudio de las leyes y las costumbres sexuales del mundo antiguo, resume la posición de la esposa:

> ... el adulterio sólo existe por parte de la esposa, puesto que ella es propiedad del marido, pero nunca por el lado de éste ... la esposa debe lealtad a su matrimonio, el marido la debe al matrimonio de otro hombre.[38]

Parece que Epstein coincide en este punto con Koschaker en que el matrimonio constituye una compra de la esposa. Yo diría que, a pesar de que la esposa disfrutaba de derechos considerables y específicos en el matrimonio, *sexualmente* era propiedad de un hombre. Epstein recalca que, partiendo del concepto de que «el adulterio era una violación de los derechos de propiedad del marido», él era la única parte agraviada y «la culpabilidad de la mujer merecía la pena de muerte».[39] De este modo, el artículo 129 del CH estipula que se debe ahogar a la esposa y al adúltero. «Si el marido desea que su esposa viva, el monarca puede entonces permitir que su sirvienta viva.»[40] Este lenguaje implica que si un hombre había descubierto a su esposa en el acto, debía llevarla a juicio al tribunal del rey. En anteriores prácticas, el hombre y sus parientes masculinos se hubieran vengado sin el apoyo de la ley. Otro principio implícito aquí es el concepto de que las dos partes culpables han de recibir el mismo castigo. Si el marido decide ser indulgente con su esposa, el tribunal puede dejar libre al adúltero. Una ley paralela del código asirio (LMS, art. 15) se muestra más precisa en la definición de dicho principio: si el marido perdona la vida a su esposa y «le corta la nariz, podrá convertir en eunuco al otro hombre; y podrá desfigurarle el rostro. Pero si perdona la vida a la esposa, debe exculpar también al hombre». Los artículos 197 y 198 de las leyes hititas prevén las mismas penas y especifican que

38. Louis M. Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism*, Nueva York, 1948, p. 194.

39. *Ibid*, pp. 194-195.

40. Art. 129 del CH: «Si se descubre a una mujer casada acostada con otro hombre, les podrán atar y arrojar al agua; si el marido desea que su esposa viva, el monarca puede permitir que su sirvienta viva». Driver-Miles, *BL*, II, p. 51. Comentario en *BL*, I, pp. 281-282.

el marido no será castigado si opta por matar a su esposa y al adúltero. Si decide llevar a cabo el juicio puede concederles la vida a ambos. Si decide que hay que castigarles, la pena pasa a manos del rey quien puede matarles o exculparles.[41]

Aparte de la asimetría en la definición de adulterio y de la crueldad del castigo, lo que es remarcable en estas leyes es la progresiva autoridad que va recibiendo el estado (el monarca) en lo tocante a la regulación de las cuestiones sexuales. Mientras que antes el control de la sexualidad de la esposa era claramente un asunto de la jurisdicción privada del marido, la ley hammurábica obliga a intervenir a los tribunales, aunque la decisión principal de perdonar la vida o condenar con la muerte esté todavía en manos del marido. La ley asiria restringe la gama de opciones del marido y puntualiza el tipo de castigo que puede infligir. La legislación hitita permite que el marido les mate, pero le aparta del proceso de infligir un castigo alternativo. La ley hebraica va aún más allá e insiste en que se lleven los ofensores ante el tribunal y que «sean castigados con la muerte, el adúltero y la mujer» (Levítico, 20, 10; véase también Deuteronomio, 22, 22). El tipo de castigo descrito en Ezequiel (16, 38-40) es una ejecución pública en la que se lapida a las víctimas.

Todos los códigos jurídicos tratan de distinguir entre la esposa culpable, que mantiene una relación dentro o fuera de casa, y la

41. Art. 15 de las LMA: «Si un hombre ha encontrado a otro con su esposa (y) tiene cargos (y) pruebas en su contra, ambos tendrán que morir; nadie será culpable de ello. Si (lo) coge y (lo) lleva ante el rey o los jueces y presenta cargos (y) pruebas en su contra, si el marido decide que su esposa ha de morir, podrá matar al otro hombre; (pero) si corta la nariz a su esposa, convertirá al otro hombre en eunuco y podrá desfigurarle el rostro. Pero si perdona la vida a su esposa, debe exculpar también al hombre». Driver-Miles, *AL*, p. 389.

Art. 197 de las LH: «Si un hombre se aprovecha de una mujer en las montañas, el crimen es de él y se le matará. Pero si se aprovecha en la casa de ella, el crimen es de la mujer y se la matará. Si el marido les encuentra, podrá matarlos y no se le castigará por ello».

Art. 198 de las LH: «Si los lleva ante las puertas de palacio y declara que: "No se matará a mi esposa", con lo cual le perdona la vida, tendrá que hacer otro tanto con el adúltero y le marcará la cabeza. Si dijera: "¡Que mueran ambos!" ... El rey puede ordenar matarles o puede perdonarles la vida». Goetze (trad.), en Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 198.

Ley hebrea. Véase Deuteronomio, 22, 23-28, y Levítico, 20, 10.

Comentario en Driver-Miles, *AL*, pp. 36-50. Comentario sobre la ley hebrea relativa a la violación en Epstein, *Sex Laws*, pp. 179-183.

mujer violada. La violación de una novia virgen que reside todavía en la casa paterna es considerada igual que un adulterio. Su violador es castigado con la muerte, mientras que ella, si puede probar que se ha resistido, queda libre (CH, art.130).[42]

Para las mujeres, la simple acusación de adulterio podía serles fatal. Si el marido la acusaba ante la corte, la esposa podía justificarse si prestaba juramento «por la vida de un dios» (CH, art. 131). No obstante, si la acusación no partía de su marido sino de otras personas de la comunidad, la esposa sólo podía justificarse si sufría la ordalía, es decir, ella tenía que «arrojarse al río por su marido» (CH, art. 131). El dios del río decidiría entonces su culpabilidad o inocencia.[43]

El marido podía obtener fácilmente el divorcio, tan sólo tenía que hacer una declaración pública de sus intenciones de divorciarse.

42. Art. 130 del CH: «Si un hombre ha detenido el llanto de (?) una mujer casada, que no ha conocido hombre y que reside en la casa de su padre, y luego se ha acostado con ella y les han descubierto, el hombre deberá morir; la mujer quedará libre». Driver-Miles, *BL*, II, p. 53.

43. Art. 131 del CH: «Si un marido acusa a su mujer pero no se la ha descubierto yaciendo con otro hombre, deberá prestar juramento por la vida de un dios y volverá a su casa». *Ibid.*

Art. 132 del CH: «Si se ha señalado con el dedo a una mujer casada con respecto a otro hombre y no se la ha descubierto con éste, deberá arrojarse al río sagrado por su marido». *Ibid.*

Comentario en Driver-Miles, *BL*, I, pp. 282-284; Epstein, *Sex Laws*, pp. 196-201. Vale la pena observar que en caso de que el marido no descubra a la pareja adúltera en el acto, no puede inculpar al hombre ya que sólo tiene evidencias circunstanciales en su contra. Pero puede castigar a la esposa partiendo de las mismas pruebas circunstanciales, obligándola a prestar un juramento en público o, en el caso descrito en el art. 132 del CH, forzándola a sufrir la ordalía. Driver y Miles, en la cita anterior, llaman la atención sobre este ejemplo de un doble estándar de justicia. En el comentario que hacen de la práctica de la ordalía fluvial, Driver y Miles dicen que se desconoce la manera en que se determinaba el resultado. Algunas autoridades en el tema creen que se probaba la inocencia de la persona si ésta flotaba, y la culpabilidad si se ahogaba. Si fuera así, Driver y Miles señalan que sería el caso contrario a la práctica semítica, que prevaleció en Europa durante la era cristiana, y según la cual el agua aceptaría al inocente y rechazaría al culpable. De este modo, si la víctima se hundía en el agua, sería presumiblemente inocente; si flotaba, sería prueba de su culpabilidad. Para actuar con justicia, al menos conforme a unos cuantos ejemplos cuya veracidad histórica se puede confirmar, se ataban cuerdas a la víctima: quienes eran inocentes porque se hundían eran rescatados tirando de la cuerda y poniéndoles a salvo. Véase Driver-Miles, *AL*, pp. 86-106.

Los privilegios del marido en lo que respecta al divorcio estaban de todas formas limitados por una serie de disposiciones relativas a las propiedades y a la manutención de la esposa. Exigían la devolución de la dote, la mitad de la propiedad de él o al menos algo de plata como «dinero de despedida».[44]

A una mujer le era dificilísimo obtener el divorcio y sólo aquellas que fueran intachables podían intentarlo:

CH, artículo 142:

> Si una mujer detesta a su marido y dice: «Tú no dispondrás (el uso natural) de mí», se determinarán los detalles del caso en el distrito, y si se comprueba que ella es casta y no tiene falta alguna, mientras que su marido suele marcharse fuera (de casa), despreciándola sobremanera, esa mujer no sufrirá ningún castigo; puede tomar su dote e irse [*sic*] a casa de su padre.

CH, artículo 143:

> Si ella no fuera casta sino que suele salir fuera (de casa), echando a perder su casa (y) vejando así a su marido, podrán arrojarla al agua.[45]

La asimetría de la severidad del castigo por «marcharse fuera de casa» es verdaderamente notable. La esposa de un adúltero que intenta obtener el divorcio corre el riesgo de que el marido la acuse de varios delitos y ella pierda la vida.

44. Art. 138 del CH: «Si un hombre quiere divorciarse de su primera esposa porque no le ha dado hijos, le dará dinero por valor del regalo de esponsales, le restituirá la dote que ella se trajo de casa de su padre y (de esta manera) se divorciará de ella».

Art. 139 del CH: «Si no hubo regalo de esponsales, le dará 1 maneh de plata como pago por el divorcio».

Art. 140 del CH: «Si (él es) un plebeyo, le dará 1/3 maneh de plata». Los tres artículos están en Driver-Miles, *BL*, II, p. 55.

Comentario en Driver-Miles, *BL*, I, pp. 290-298. Driver y Miles citan los documentos legales paleoasirios y paleobabilónicos en los que se dice que «el marido le dice a la esposa, "no eres mi mujer", le da el dinero por el divorcio y la abandona». A veces otorga solemnidad al acto cortando el borde del vestido de ella. *Ibid.*, p. 291.

45. Ambas leyes están en Driver-Miles, *BL*, II, p. 57.

La ley hebraica lleva más lejos esta doble pauta al permitir que el hombre se divorcie de su esposa según sus deseos, pero impidiendo a una mujer el derecho a divorciarse bajo cualquier circunstancia.

Las diversas leyes que hay contra la violación incorporan todas el principio de que la parte agraviada es el marido o el padre de la mujer violada. La víctima se veía en la obligación de probar que se había resistido a la violación luchando o gritando; sin embargo, si la violación se cometía en campo abierto o en un lugar aislado se daba por sentada la culpabilidad del violador, ya que no se habrían podido escuchar los gritos de la mujer. La legislación hammurábica castiga el incesto entre madre e hijo con la muerte para ambos (CH, art. 157), pero sólo prevé el destierro fuera de la ciudad para el padre que viola a su hija (CH, art. 154). El padre que viola a la joven novia de su hijo antes que se haya consumado el matrimonio es multado. Pero si un hombre viola a su nuera después de consumado el matrimonio, es tratado como adúltero y se le castiga con la muerte (CH, arts. 155 y 156).[46]

El artículo 55 de las LMA trata en detalle la violación de una joven virgen. Si un hombre casado viola a una virgen que vive en la casa paterna,

> tanto si es en la ciudad como en campo abierto, o en plena noche en la calle (pública) o en un granero durante las fiestas de la ciudad, el padre de la virgen tomará la esposa del violador de la joven (y) la deshonrará; no la devolverá a su marido sino que se la quedará. El padre dará su hija que ha sido violada como esposa al violador.[47]

46. Art. 157 del CH: «Si un hombre se acuesta con su madre (a la muerte de) su padre, les quemarán a ambos». *Ibid.*, p. 61.

Art. 154 del CH: «Si un hombre conoce (carnalmente) a su hija, le desterrarán de la ciudad». *Ibid.*, p. 61.

Para los arts. 155 y 156 del CH, véase la nota 16. Comentario en Driver-Miles, *BL*, I, pp. 318-320.

47. Texto completo del art. 55 de las LMA, Driver-Miles, *AL*, p. 423. Comentario en *AL*, pp. 52-61. La comparación con la ley hebraica, véase Éxodo, 22, 16-17. Finkelstein menciona en «Sex Offenses» un juicio en Nippur en el que un hombre había violado a una joven en un granero y denegó su crimen, que fue confirmado por un testigo. Se le halló culpable y tuvo que pagar al propietario de la esclava 1/2 minah de plata. Durante el juicio no se discutió si la joven quería o fue realmente violada. Finkelstein comenta al respecto: «Jurídicamente no se considera una persona a la esclava» (pp. 359-360).

Si el violador no está casado, deberá pagar el precio de una virgen al padre y casarse con la chica, y sabrá que nunca se podrá divorciar de ella. Si el padre de la joven no está de acuerdo, aceptará una compensación pecuniaria y «dará su hija a quien le plazca».

Vemos aquí la idea de que la violación perjudica al padre o al marido de la víctima llevada a conclusiones devastadoras para las mujeres afectadas: la víctima de la violación puede contar con un matrimonio indisoluble con su violador; y la esposa de éste, completamente inocente, será convertida en una prostituta. El lenguaje de las leyes nos da una idea del absoluto «poder de disponer» de sus hijas que tienen los padres.[48] Ello queda reforzado en el artículo 56 de las LMA, que estipula que si el hombre jura que la chica violada le había seducido, se le perdonará la vida a su esposa; pagará una multa al padre de la joven (por quitarle su virginidad y con ello devaluar su valor), y «el padre podrá hacer con su hija lo que le plazca».[49]

Parece bastante improbable que se condenase a un violador existiendo esta cláusula de excepción, a menos que deseara aprovechar la ocasión para quitarse de encima a su esposa. Por otro lado, la descripción que se hace en el artículo 55 de las LMA de todos los lugares en donde puede producirse la violación de una joven altera un tanto nuestro concepto de jóvenes respetables, que viven recluidas entre las paredes de sus casas. Obviamente, lo que hay implícito es que se pueden encontrar con cierta frecuencia chicas en el cam-

48. Finkelstein hace el siguiente comentario acerca del art. 55 de las LMA: «Podemos ignorar sin problemas —por ser una muestra del típico "terror calculado" asirio— la estipulación adicional por la cual la esposa del atacante era entregada al padre de la joven violada para ser degradada (sexualmente) ...» (p. 357). No explica en base a qué hemos de ignorar una parte de la ley que ofende la sensibilidad de los contemporáneos.

Véase Claudio Saporetti, «The Status of Women in the Middle Assyrian Period», *Monographs on the Ancient Near East*, vol. 2, fascículo 1 (Malibú, California, 1979), pp. 1-20, en esp. la p. 10, en una interpretación del art. 55 de las LMA en la que no se disminuye su carácter represivo y en la que se citan ejemplos particulares de contratos privados que muestran el bajo estatus de las mujeres entre las clases inferiores. Saporetti demuestra claramente la «total y absoluta dependencia de la mujer» del padre y del marido (p. 13).

49. Art. 56 de las LMA: «Si una virgen se ha entregado voluntariamente a un hombre, éste podrá prestar juramento (de ello, y) no se tocará a su esposa. El seductor tendrá que entregar "el tercio" del precio de la virgen en plata (y) el padre podrá hacer con (su) hijo lo que le plazca». Driver-Miles, *AL*, pp. 423-425.

po, en las calles de la ciudad por la noche, en graneros (posiblemente mientras compran comida) y en los festivales.

Puede ser indicativo del deterioro generalizado del trato que reciben las mujeres casadas o de la naturaleza más represiva de la sociedad asiria el que, mientras que la ley hammurábica no hace mención al castigo físico de las esposas, en las LMA haya tres disposiciones al respecto, a cual más brutal. El artículo 57 de las LMA expone que si «sobre la tablilla», es decir, por la ley, se ha ordenado que la esposa de un hombre reciba una paliza, ésta se deberá realizar en público. El artículo 58 de las LMA lo refuerza: cualquier castigo infligido legalmente a las esposas, sea arrancarles el pecho o cortarles la nariz o las orejas, deberá ser ejecutado por un funcionario. La implicación es que su marido ya no puede, como quizás hacía en otros tiempos, realizar el castigo por sí mismo. Esto corre parejas con el desarrollo de la ley respecto al adulterio, sobre la que ya hemos hablado. Para explicitar la magnitud del poder masculino, el artículo 59 de las LMA expone que, aparte de las penas legalmente prescritas, «... un hombre (puede azotar) a su mujer, arrancarle (el cabello), magullarla y destrozarle (sus) orejas. Luego, ya no tiene más responsabilidades con ella».[50]

Resulta que esta es la última ley que aparece en las tablillas de arcilla en que están grabadas las leyes mesoasirias, que van del artículo 1 al 59. Da una viva idea de la miserable posición de las mujeres casadas en la sociedad asiria en comparación con la antigua sociedad babilónica.

La dependencia de la mujer continuaba en su viudez. Disfrutaba de una posición económica mejor si era madre de chicos, tanto si era la primera como la segunda esposa. La legislación hammurábica disponía que se la debía tratar con respeto y que residiera y se la mantuviera en la casa de su marido (o de sus hijos) el resto de su vida. La concubina esclava de un hombre fallecido era liberada junto con sus hijos. Por implicación, una viuda sin hijos o madre sólo de chicas no tenía garantizados los mismos dere-

50. Comentario sobre el texto, *AL*, p. 425. «El castigo a la esposa al que se refiere este apartado es el que un hombre puede infligir en virtud de su autoridad doméstica o del control que ejerce en el matrimonio ... el código babilónico no posee secciones que traten expresamente el poder discrecional que se concede claramente al hombre en ciertos casos en contra de su esposa ...» (p. 292).

chos.[51] El artículo 46 de las LMA parece remediar esta situación, al menos en parte. Otorga a la esposa que no ha recibido nada del testamento de su marido el derecho a tener comida y alojamiento en casa de su hijo. Si es la segunda esposa, y no tiene hijos propios, los hijos de su marido deberán mantenerla. La ley también hace referencia al caso en que uno de los hijos del marido se casa con la viuda. Esta costumbre, que en Asiria significaba que un hijo podía casarse con las concubinas y segundas esposas de su padre a la muerte de éste, a excepción de su madre, posiblemente evolucionó de una antigua práctica semita por la cual un gobernante heredaba las esposas y concubinas de su padre como símbolo de que heredaba la monarquía. Estas *tradiciones* parecen reflejar el concepto de que las esposas de clase inferior eran un tipo de propiedad.[52]

Como hemos visto, la ley hammurábica también había previsto que una viuda con propiedades tuviera la opción de regresar a la casa paterna, llevándose consigo la dote y el presente nupcial. Podía volverse a casar siempre que los derechos de propiedad de sus hijos quedaran a salvo. Hacia la época de las leyes mesoasirias, sin embargo, no todas las viudas tenían posibilidades de elección en el asunto de un nuevo matrimonio.

Una novia cuyo prometido moría antes del casamiento podía ser dada por su suegro a otro de sus hijos. Y al revés, si moría

51. Arts. 171 y 172 del CH, Driver-Miles, *BL*, II, p. 67. Comentario en *BL*, I, pp. 334-335.

52. Art. 46 de las LMA: «Si una mujer que ha quedado viuda no quiere marcharse de su casa al fallecimiento de su marido, (y) si su marido no le dejó nada en la escritura, podrá residir en la casa que ella prefiera de las que pertenecen a sus hijos; los hijos de su marido le proporcionarán alimentos; deberán llegar a un acuerdo para darle comida y bebida como si fuera una novia de su agrado. Si es la segunda (esposa y) no tiene hijos, podrá residir (con uno de los hijos de su marido y) ellos le proporcionarán conjuntamente la comida; si tiene hijos (y) los hijos de la primera (esposa) no se ponen de acuerdo para proporcionarle alimentos, podrá residir en una de las casas que prefiera de sus propios hijos, (y) ellos le proporcionarán alimentos mientras que ella hará su trabajo. Pero si incluso entre sus hijos (hubiera uno) que la tomara (como esposa), el que lo haga deberá proporcionarle alimento y (sus) hijos no tendrán que hacerlo». Driver y Miles, *AL*, p. 415. Hay que señalar que se espera de la viuda que «haga su trabajo», seguramente las labores domésticas y la producción de tejidos, a cambio de que sus hijos la mantengan.

La antigua práctica semítica se trata en Driver-Miles, *BL*, I, p. 321. Ejemplos de ello pueden verse en Samuel, II, 16, 21-22, y Reyes, I, 2, 21-22.

la novia de un hombre, el suegro podía entregarle a otra de sus hijas en concepto de esposa. El artículo 33 de las LMA especifica que una viuda joven y sin hijos será entregada a uno de los hermanos o al padre de su marido. Sólo en caso de que no hubieran parientes masculinos que pudieran desposarse con ella, podría marcharse «adonde quisiera».[53] Estas leyes encarnan el concepto de que el intercambio matrimonial no es una transacción que compete a una pareja, sino que más bien atañe a los derechos de los varones de una familia y las mujeres de otra.

Este concepto subyace en la institución judía del *levirato*. L. M. Epstein expone el principio implícito:

> La familia había pagado por ella [la viuda del hijo] y era propiedad de ellos ... propiedad de la familia ... no se la podía apartar a un lado ... Esta mujer ... que la habían comprado y por la que habían pagado, capaz de ser una esposa y engendrar hijos, no podía quedar sin marido ...[54]

Si el fallecido había muerto sin tener descendencia masculina, el nuevo matrimonio de la viuda con un miembro de la familia

53. Arts. 30, 31 de las LMA. Driver-Miles, *AL*, pp. 399-401.
Art. 33 de las LMA: «[Si] una mujer reside todavía en la casa de su padre (y) su marido ha muerto y [ella] tiene hijos, podrá residir [en la casa de su pertenencia que ella prefiera. Si] no tiene [un hijo, su suegro la entregará] a cualquiera [de sus hijos] según quiera ... o, si prefiriese, la dará como esposa a su suegro. Si su marido y su suegro estuvieran muertos y no tuviera un hijo, ella se convierte (legalmente) en una viuda; podrá irse con quien quiera» (*AL*, p. 401). Hay que indicar que esta ley sólo se aplica a una clase de viuda en concreto: la que aun estando casada reside en su casa paterna. Por lo general se refiere tan sólo a una novia niña. En aquel caso, tanto su padre como su suegro tienen derecho a disponer de ella para un matrimonio por levirato. Saporetti trata el tema de la mujer viuda en la sociedad asiria, y presta una atención especial al caso excepcional y particular de la viuda *almattu*, que era una mujer libre sin hijos (si no es que éstos eran menores), cuyo suegro también había muerto, lo que la había dejado sin tutela. Dicha mujer podía cohabitar con alguien, llevarse sus posesiones consigo y al final convertirse en la esposa legítima. También podía considerársela la cabeza de familia. Saporetti recalca que su posición es excepcional y que contrasta con la posición por lo general degradada de las viudas en la sociedad del antiguo Próximo Oriente. Saporetti, «The Status of Women ...», pp. 17-20.
54. Louis M. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, Cambridge, Massachusetts, 1942, p. 77.

daría un hijo al que se consideraría hijo del primer marido. Puesto que el estatus de una mujer no vinculada a nadie era precario, por no decir imposible, el levirato proporcionaba también a la viuda sin hijos «protección, cuidados y sustento y ... las ventajas sociales de ser [todavía] miembro de la familia del marido».[55] Se aparta de nuestro estudio el seguir el complejo desarrollo del levirato, tal y como se instituyó en la Biblia y continuó en la tradición judía. Pero deberíamos hacer observar que nuevamente confirma la existencia de una diferencia de «clase» entre las mujeres: la mujer que había parido hijos gozaba de una mayor seguridad y de más privilegios que la mujer que sólo había tenido hijas o sin descendencia. Se asignaba a las mujeres un estatus más alto no sólo por sus actividades sexuales sino también por las procreadoras.

Las leyes concernientes al aborto espontáneo o intencionado nos revelan más cosas sobre las relaciones de sexo y clase. La legislación mesopotámica daba por supuesto que el castigo variaba acorde con la clase a la que pertenecía la víctima. En el caso de las mujeres, ello por lo general suponía la clase del hombre que tenía derechos de propiedad sobre la víctima. De este modo, dice la ley hammurábica, si la hija de un patricio recibe un golpe que le provoca un aborto, la pena es una multa de diez shekels, en vez de los cinco en el caso de la hija de un plebeyo. Si el golpe causa la muerte de la hija, en el primer caso el castigo es la muerte de la hija del agresor; si la víctima era hija de un plebeyo, la pena consiste en una multa. Una vez más, siguiendo la *lex talionis*, la vida de la hija del agresor sustituye a la vida del padre culpable (CH., arts. 209-214).[56]

Las leyes asirias cubren una amplia gama de posibles casos. El artículo 50 de las LMA estipula que el hombre que cause el aborto a una mujer casada verá a su propia esposa tratada del mismo modo: «los frutos de [su vientre] serán tratados del mismo modo que [él] la [ha tratado]». Si el golpe mata a la mujer embarazada, el hombre será condenado a morir. Este principio se aplica tanto si la víctima es una mujer respetable como si es una ramera. Hay otras

55. *Ibid.*, p. 79.
56. Arts. 209-214 del CH. Driver-Miles, *BL*, II, p. 79. Comentario en *BL*, I, pp. 413-416. Los autores comentan que estas leyes marcan distinciones de clase entre las mujeres y que la persona que recibe el pago «por la pérdida del hijo que no nació ... es el marido o el amo» (p. 415).

dos disposiciones dignas de tener en cuenta: la primera establece que si el marido de la víctima no tiene ningún hijo varón (y la esposa ha sido golpeada y ha sufrido un aborto), el agresor deberá morir; y la seguda, «si el fruto de su vientre es una niña, lo paga igual (por el principio de) una vida (por otra)».[57]

Si comparamos ambos códigos (CH y LMA), vemos que la pena por causar la muerte de una mujer embarazada ha aumentado (en las LMA el asaltante en persona debe morir, mientras que en el CH era la hija a la que se condenaba con la muerte); y que, al parecer, la diferencia de clase de las víctimas es más fuerte en el segundo código que en el primero. En un caso concreto, causar un aborto a una «dama por nacimiento», el crimen pasaba de la categoría de daños a un civil a la de delito público. En aquel caso el agresor debía pagar una elevada suma de dinero, recibía cincuenta golpes con una vara y había de prestar servicios durante un mes en concepto de «trabajos por el rey» (LMA, art. 21). Por lo visto, la pérdida del posible heredero de un noble era considerado una afrenta al orden social y debía castigarse públicamente y con severidad.[58] Respecto de los abortos causados a mujeres de la clase baja,

57. Las LMA más relevantes son:

Art. 21 de las LMA: «Si un hombre ha golpeado a una dama por nacimiento haciendo que perdiera el fruto de su vientre, (y) se pueden presentar cargos (y) pruebas en su contra, deberá pagar 2 talentos y 30 manehs de plomo; se le aplicarán 30 golpes con varas y prestará trabajos forzados al rey durante un mes». Driver-Miles, *AL*, p. 393.

Art. 50 de las LMA, citado en el texto. *AL*, p. 419.

Art. 51 de las LMA: «Si un hombre ha golpeado a una mujer casada que no cría a sus hijos y ha hecho que perdiera el fruto de su vientre, se le infligirá este castigo: deberá pagar 2 talentos de plomo». *AL*, p. 421.

Art. 52 de las LMA: «Si un hombre ha golpeado a una ramera y ha hecho que perdiera el fruto de su vientre, recibirá golpe por golpe, y lo paga (igual por el principio) de una vida (por otra)». *AL*, p. 421. Cada una de estas leyes hace referencia a una mujer de distinta clase: el art. 21 a una dama, el art. 50 a la esposa de un burgués, el art. 51 a una mujer que por mala salud o porque vende a sus hijos no los cría, y por consiguiente se considera que sufre una pérdida menor, y el art. 52 a una ramera. En el caso de esta última, la pérdida del niño tenía un gran valor porque se les criaba para venderlos o para que se prostituyeran y mantuvieran así a una mujer que no contaba con apoyo masculino. Comentario en *AL*, pp. 106-115.

58. Véase la nota 57 respecto al art. 21, para el texto de la ley. Driver y Miles, *AL*, p. 108: «... el asalto en este caso se considera en cierta manera una ofensa al estado ...».

las diferencias de clase son más fuertes en lo que concierne a la multa impuesta, pero cuando la lesión ocasiona la muerte de la mujer, el ofensor debe morir, fuera cual fuere el estatus de ella. Esto puede indicar el desarrollo de una diferencia legal entre crímenes capitales y afrentas menores.

Las leyes hititas son más simples y menos concretas. Un hombre que cause a una mujer un aborto debe pagar una multa que varía según la edad del feto. La multa por la misma lesión en una esclava es la mitad que por una mujer libre (LH, arts. 17 y 18).[59] Hay varias leyes equivalentes en el código hitita que prevén pequeñas multas por causar un aborto a una vaca o a una yegua de un hombre (LH, art. 77A). Desde luego, se trata de una legislación sobre la propiedad, y no concierne a las lesiones a un ser vivo, a una mujer embarazada.

La ley hebraica combina algunas de las características de las distintas legislaciones babilónicas. Un hombre que ocasione el aborto de una mujer: «será multado conforme a lo que imponga el marido de la mujer y mediante arbitrio. Pero si resultare daño, darás vida por vida, ojo por ojo ...».[60] El principio que subyace en toda esta legislación es que el crimen consiste en privar al marido de un hijo, y en el caso de fallecer la esposa, de su potencial como futura portadora de niños.[61]

La naturaleza política de esta legislación puede verse con más vigor en el artículo 53 de las LMA, que no tiene precedente alguno en el código de Hammurabi. Si una mujer se provoca a sí misma un aborto

59. Art. 17 de las LH (primera versión): «Si alguna persona provoca un aborto a una mujer libre, si (estuviera) en el décimo mes, deberá darle 10 shekels de plata, si (estuviera) en el quinto mes deberá darle cinco shekels y dejará su patrimonio en garantía».

Art. 17 de las LH (última versión): «Si alguna persona provocase el aborto a una mujer libre, deberá darle 20 shekels de plata».

Art. 18 de las LH (primera versión): «Si alguien provocase el aborto de una esclava, si ella (estuviera) en el décimo mes deberá entregarle cinco shekels de plata».

Art. 18 de las LH (última versión): «Si alguien provocase el aborto a una esclava, le dará diez shekels de plata». Albrecht Goetze, trad. en Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 190.

60. Éxodo, 21, 22.

61. Este es el porqué de que, según la ley del talión, la esposa o la hija del ofensor deben sufrir la misma pena, y de que en la ley hebraica se invoque el mismo principio si ha quedado afectado el potencial reproductor de la esposa.

(y) los cargos (y) las pruebas están en su contra, será empalada (y) no se la enterrará ... Si se encubrió (?) a esa mujer cuando perdió el fruto de su vientre (y) no se informó al rey ... [aquí la tablilla se interrumpe bruscamente].[62]

Lo que llama sobre todo la atención es que el aborto intencionado se considera un delito público, del cual hay que avisar al rey (el tribunal). Empalar y el rechazo a enterrar son las penas más severas de todo el sistema jurídico de las LMA, y son castigos *públicos* por crímenes importantes. ¿Por qué se tenía que juzgar el aborto intencional como un crimen igual de fuerte que la alta traición o asaltar al rey? Driver y Miles, cuyos comentarios de las leyes mesoasirias se consideran concluyentes, dicen:

> ... parece incongruente que se deje morir a los niños no deseados dejándoles a la intemperie y que se castigue el aborto con la pena más severa. En el caso de una mujer casada puede explicarse en razón a que es el padre quien tiene derecho a dejar que las criaturas mueran a la intemperie, mientras que la madre no puede privarle, con su propio acto, de que elija salvar o dejar morir al recién nacido.[63]

Driver y Miles prosiguen diciendo: «Puede que el motivo sea ... que la mujer ha derramado, con su ofensa, la sangre sagrada de la familia y con ello ha atraído la ira del cielo no sólo sobre sí misma sino sobre toda la comunidad».[64] Voy a defender que este cambio en la ley debe colocarse dentro del contexto de los otros cambios concernientes al control sexual de las mujeres. El terrible castigo impuesto al aborto intencionado está relacionado con la importancia que se da en todas las LMA a la conexión entre el poder del rey (estado) y el poder del cabeza de familia patriarcal sobre su esposa e hijos. Así el derecho del padre, practicado y sancionado hasta ahora por la costumbre, de decidir la vida de sus hijos recién nacidos, que en la práctica suponía tomar al decisión de si las *hijas* recién nacidas tenían que vivir o morir, en las LMA se equipara

62. Art. 53 de las LMA, Driver-Miles, *AL*, p. 421. Comentario en *AL*, pp. 115-117.
63. *Ibid.*, p. 116.
64. *Ibid.*, p. 117.

con la salvaguarda del orden social. Que la esposa usurpe ese derecho se ve ahora igual que cometer traición o asaltar al rey.

Vemos entonces, durante el período de unos mil años que estamos tratando, de qué manera el dominio patriarcal pasó de la práctica privada a la ley pública. El control de la sexualidad femenina, que anteriormente tenían los maridos o los cabezas de familia, se ha convertido ahora en una cuestión regulada por el estado. En esto sigue, desde luego, una tendencia generalizada a incrementar el poder del estado y la instauración de la legislación pública.

La familia patriarcal, institucionalizada totalmente por vez primera en las leyes de Hammurabi, era el espejo del estado arcaico con su mezcla de paternalismo y autoridad incuestionable. Pero lo que es más importante entender para comprender la naturaleza del sistema según el sexo/género bajo el que aún vivimos es el proceso contrario a este: el estado arcaico, desde sus inicios, reconoció su dependencia respecto de la familia patriarcal y equiparó el funcionamiento disciplinado de la familia con el orden en la esfera pública. La metáfora de la familia patriarcal como la célula, el edificio fundamental, del organismo sano de la comunidad pública se expresó por vez primera en las leyes mesopotámicas. Constantemente se la ha ido reforzando en la ideología y la práctica durante tres milenios. Que todavía conserva su influencia lo demuestra el modo en que salió a la superficie durante la reciente campaña contra la aprobación de la Enmienda a la Igualdad de Derechos en Estados Unidos.

Durante el segundo milenio a.C., la formación de clases se dio de tal manera que el estatus económico y los servicios sexuales de las mujeres quedaron inextricablemente ligados. De esta manera, la posición de clase de las mujeres quedó definida desde un principio de un modo distinto a los hombres. Los cambios estructurales ya habían ocasionado una creciente separación entre las mujeres de clase alta y de clase baja. La ley sólo tuvo que institucionalizar esta división. Puede verse de manera espectacular en la legislación mesoasiria, que también representa la manifestación más poderosa del interés que demuestra el estado por regular la sexualidad femenina, artículo 40 de las LMA, al regular las apariciones públicas

de las mujeres. En el próximo capítulo hablaremos de esta ley, que de hecho legisló la división de las mujeres en clases diferentes acordes a su conducta sexual. Para ello debemos desviarnos momentáneamente y discutir el nacimiento de la prostitución que precedió a esa medida.

6. LA LEY DEL VELO

«Se pueden seguir las huellas de la prostitución, a menudo conocida por la profesión más antigua del mundo, a través de toda la historia escrita.»[1] Esto es lo que sostienen algunos especialistas y la gente común, haciendo que la prostitución aparezca como un derivado «natural» de la formación social humana que no hace falta explicar.

Otros expertos se muestran en desacuerdo. «La prostitución —se nos dice en la *New Encyclopaedia Britannica*— no ha sido, por lo que sabemos hasta el momento, un rasgo cultural universal. Raras veces se la encuentra entre las sociedades primitivas que se muestran permisivas en materia sexual, pues es innecesaria, mientras que en otras sociedades se la ha suprimido.»[2]

En su magistral tratamiento de la historia de la prostitución, el médico alemán Iwan Bloch nos explica que surgió como consecuencia de la regulación de la sexualidad: «La prostitución aparece entre los pueblos primitivos siempre y cuando se restringen o limitan las relaciones sexuales libres. No es otra cosa que un sustituto con una nueva forma de una primitiva promiscuidad».[3] Aunque sin duda es cierto, no explica bajo qué condiciones surge y queda institucionalizada la prostitución en una sociedad concreta. Asimismo ignora su aspecto comercial, al tratarla sencillamente como si fuera otra forma de acuerdo sexual al que consienten ambas partes. Bloch acepta la existencia de un estadio «natural» de promiscuidad,

1. *Encyclopedia Americana*, Danbury, Connecticut, 1979, vol. 22, p. 169.
2. *New Encyclopaedia Britannica*, Chicago, 1979, vol. 15, p. 76.
3. Iwan Bloch, *Die Prostitution*, vol. I, Berlín, 1912, pp. 70-71. Cita traducida por Gerda Lerner.

posteriormente reemplazado por diversos sistemas matrimoniales. Esta teoría decimonónica, elaborada por J. J. Bachofen y el etnólogo americano Lewis Henry Morgan, constituyó la base del análisis hecho por Friedrich Engels que tanto ha influido en la teoría feminista moderna:

> ... el hetairismo desciende directamente del matrimonio por grupos, del sacrificio ceremonial mediante el cual las mujeres adquirían el derecho a la castidad. Sacrificarse por dinero fue al principio un acto religioso; tenía lugar en el templo a la diosa del amor, y primitivamente el dinero iba a las arcas del templo ... En otros pueblos, el hetairismo proviene de la libertad sexual concedida a las jóvenes antes de contraer matrimonio ... Con las desigualdades de propiedad ... aparece esporádicamente el asalariado junto al trabajo de los esclavos, y a la vez, como un correlativo necesario, la prostitución profesionalizada de mujeres libres junto a la prostitución obligada de las esclavas ... El hetairismo es una institución social como otra cualquiera: mantiene la antigua libertad sexual ... en provecho de los hombres.[4]

Al cabo de una cuantas páginas Engels se refiere a la prostitución como «el complemento» del matrimonio monógamo y predice su desaparición «con la transformación de los medios de producción en propiedad social».[5] Aunque rechacemos la obvia propensión victoriana de Engels a creer que las mujeres estarían deseosas de ejercer su «derecho a la castidad», hemos de reconocer su perspicacia respecto a que el origen de la prostitución proviene tanto del cambio de actitud hacia la sexualidad como de ciertas creencias religiosas, y que los cambios de las condiciones económicas y sociales cuando se produjo la institucionalización de la propiedad privada y la esclavitud incidieron en las relaciones sexuales. No importa cuántos defectos y errores científicos puedan encontrarse en la obra de Engels; fue el primero en alertarnos acerca de esta conexión y en constatar el vínculo básico existente entre las relaciones sociales y las sexuales. Al formular la analogía entre la coexistencia de mano

4. Friedrich Engels, *Origin of the Family, Private Property and the State*, Nueva York, 1970, pp. 129-130. La alusión de Engels a la prostitución en el templo está basada en su aceptación acrítica del relato de Heródoto. Véase la p. 129.
5. *Ibid.*, pp. 138-139.

de obra libre y esclava y la coexistencia de la «prostitución profesionalizada de la mujer libre, junto a la prostitución obligada de la esclava», nos ha empujado a redefinir el concepto de «clase» en hombres y en mujeres, aunque desafortunadamente él mismo lo ignoraba en sus obras siguientes.

Para comprender el desarrollo histórico de la prostitución tenemos que seguir la guía de Engels y examinar la relación que mantiene con la regulación sexual de todas las mujeres en los estados arcaicos, y su relación con la esclavitud femenina. Pero antes debemos ocuparnos de la explicación, tan extendida y asumida, sobre el origen de la prostitución: o sea, que desciende de la «prostitución en el templo».

Es una pena que la mayoría de las autoridades en el tema se sirvan de ese término para abarcar una amplia gama de conductas y actividades e incluir como mínimo dos formas de prostitución organizada, la religiosa y la comercial, que aparecen en los estados arcaicos. Se nos dice, por poner un ejemplo, que en la sociedad mesopotámica (y en otras) la prostitución sagrada, que representaba los antiguos cultos a la fertilidad y la veneración de las diosas, llevó a la prostitución comercial.[6]

En el mejor de los casos, la secuencia es dudosa. Usar el término «prostitución sagrada» para cualquiera o todas las prácticas sexuales conectadas con el servicio al templo nos impide entender el significado que dichas prácticas tenían para sus contemporáneos. Por lo tanto voy a distinguir entre «servicio sexual religioso» y «prostitución», con la que me refiero únicamente a la prostitución de carácter comercial.

Los servicios sexuales religiosos prestados por hombres y mujeres puede que se remonten al período neolítico y a los diversos cul-

6. *New Encyclopaedia Britannica*, vol. 25, p. 76; *Encyclopedia Americana*, vol. 22, pp. 672-674; *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 13, Nueva York, 1934, p. 553; Vern y Bonnie Bullough, *The History of Prostitution: An Illustrated Social History*, Nueva York, 1978, pp. 19-20; Bloch, *Die Prostitution*, vol. 1, pp. 70-71; F. Henriques, *Prostitution and Society*, Londres, 1962, cap. 1; William Sanger, *A History of Prostitution*, Nueva York, 1858, pp. 40-41; Geoffrey May, «Prostitution», *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 13, pp. 553-559; Max Ebert, *Reallexicon der Vorgeschichte*, vol. 5, Berlín, 1926, p. 323; Erich Ebeling y Bruno Meissner, *Reallexicon der Assyriologie*, Berlín, 1971; artículo «Geschlechtsmoral», artículo «Hierodulen», vol. 4, pp. 223, 391-393.

tos a la diosa-madre o la llamada gran diosa en sus múltiples manifestaciones.[7] En toda Europa, el Mediterráneo y Asia oriental proliferan los testimonios arqueológicos de la existencia de estatuillas femeninas con senos, caderas y nalgas muy exagerados. En muchos lugares se hallaron estas estatuillas en lo que los arqueólogos han interpretado como altares, aunque no hay ninguna manera de saber de qué forma se las usaba o veneraba. Y nunca lo sabremos.

En contraste con esto, tenemos abundantes evidencias —lingüísticas, literarias, pictóricas y jurídicas— de probada validez histórica, a partir de las cuales podemos reconstruir el culto a las deidades femeninas y la vida y actividades de las sacerdotisas en la antigua Mesopotamia y el período neobabilónico.

Los antiguos babilonios pensaban realmente que los dioses y las diosas vivían en el templo y no que sólo se tratara de una representación simbólica. Todo el personal del templo, los diversos rangos de sacerdotes y sacerdotisas, artesanos, trabajadores y esclavos, trabajaba para cuidar y alimentar a los dioses del mismo modo en que lo habrían hecho por su señor. A diario se cocinaban cuidadosamente y se presentaban las comidas al dios; se le preparaba el lecho; se le tocaba música para entretenerle. Para una gente que consideraba la fertilidad algo sagrado y que resultaba fundamental para su supervivencia, el cuidado de los dioses incluía en algunos casos prestarles servicios sexuales.[8] De esta forma surgió una clase aparte de prostitutas del templo. Lo que parece ser que ocurría es que la gente consideraba beneficiosa y sagrada la actividad sexual para el dios o la diosa y en su nombre. Las prácticas variaban según el dios, el lugar y el período. También hubo, especialmente durante el período ulterior, prostitución comercial, que floreció cerca o en el mismo templo. Nuevamente los especialistas modernos han confundido el tema al referirse a todas estas actividades como prostitución y al usar el término «hieródula» sin hacer distinción entre las mujeres que cumplían una actividad sexual religiosa o comercial.[9] Sólo después de 1956, cuando se publicó el primer volumen del *Diccionario asirio* de Chicago, fue posible hacer un uso más preciso de los términos y distinguir, igual que lo hicieran los babilonios, entre los distintos tipos de sirvientes del templo.

7. Marija Alseikaite Gimbutas, *Goddesses and Gods of Old Europe*, Berkeley, 1982; Edwin O. James, *The Cult of the Mother Goddes: An Archaeological and Documentary Study*, Londres, 1959. Léase el capítulo 9 para una discusión en detalle de este tema.

8. A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, Chicago, 1964, pp. 187-192.

Durante el período antiguo de Babilonia, las hijas de reyes y gobernantes eran nombradas sumas sacerdotisas del dios de la Luna o de la diosa Ishtar. Las sacerdotisas llamadas *en* o *entu* se equiparaban a los sumos sacerdotes. Llevaban unos ropajes característicos, un bonete con el borde levantado, prendas de vestir plegadas, joyas y un báculo —la misma insignia e indumentaria que llevaban los gobernantes—. Vivían en el área sagrada, se hacían cargo de la administración y los asuntos del templo, realizaban los ritos y las ceremonias y generalmente eran solteras. Las sacerdotisas *nindingir* de la antigua Sumer desempeñaban un papel similar. Los asiriólogos creen que eran las mujeres pertenecientes a esta clase quienes participaban anualmente en las nupcias sagradas, personificando o representando a la diosa.

La base del ritual de las nupcias sagradas era la creencia de que la fertilidad de la tierra y las personas dependía de la celebración del poderío sexual de la diosa de la fertilidad. Es probable que este rito se originase en la ciudad sumeria de Uruk, consagrada a la diosa Inanna, antes del 3000 a.C. Las nupcias sagradas se celebraban entre la diosa Inanna y el sumo sacerdote, en representación del dios, o bien el rey, que se identificaba con el dios Dumuzi.[10] En uno de los poemas típicos, la diosa, que expresa sus deseos por unirse con su amante, inicia el encuentro. Tras la unión, en adelante la tierra florecía:

9. Vern L. Bullough, «Attitudes Toward Deviant Sex in Ancient Mesopotamia», en Vern L. Bullough, *Sex, Society and History*, Nueva York, 1976, pp. 17-36, hace la misma observación (pp. 22-23).

10. Sobre una discusión de las nupcias sagradas, véanse Samuel Noah Kramer, *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*, Bloomington, 1969, p. 59; Thorkild Jacobsen, *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, ed. William L. Moran, Cambridge, Massachusetts, 1970; Judith Ochshorn, *The Female Experience and the Nature of the Divine*, Bloomington, 1981; p. 124. También en W. G. Lambert, «Morals in Ancient Mesopotamia», *Vooraziatisch Egypt Genootschap, «Ex Oriente Lux»*, *Jaarbericht*, n.° 15 (1957-1958), p. 195.

Las plantas brotaban junto a él,
el grano brotaba junto a él,
... los jardines florecían exuberantes a su lado.

La diosa, feliz y contenta, promete bendecir la casa de su marido, el pastor/rey:

Esposo mío, yo, Inanna, conservaré para ti,
el agradable granero, el bendito establo,
vigilaré tu «casa de la vida»...[11]

La simbólica representación anual de esta unión mística resultaba una celebración pública, considerada algo esencial para el bienestar de la comunidad. Era la ocasión para una celebración feliz, con actividad sexual incluida por parte de los adoradores en y en torno a los terrenos del templo. Es importante que entendamos que los contemporáneos lo veían como un momento sagrado, importante mitológicamente para el bienestar común, y que reverenciaban y honraban al monarca y la sacerdotisa por prestar este servicio «sagrado».

Las nupcias sagradas fueron representadas en los templos a diversas diosas de la fertilidad durante casi dos mil años. El joven dios del amor o hijo de la deidad era conocido por Tammuz, Attis, Adonis, Baal y Osiris en las distintas lenguas. En algunos de los rituales, la sagrada unión estaba precedida por la muerte del joven dios, simbolizando una estación de sequía o infertilidad que sólo acababa cuando resucitaba gracias a su unión con la diosa. Ella era quien podía darle la vida, quien podía erigirle en monarca y quien podía darle el poder de fertilizar la tierra. Una rica imaginería erótica, con su alegre veneración a la sexualidad y la fertilidad, impregnaba poemas y mitos, y encontraba su expresión en estatuas y esculturas. Ritos similares al de las nupcias sagradas florecieron también en la Grecia clásica y la Roma precristiana.[12]

Aunque la mayor parte de la información acerca de las sacerdotisas *en* procede del período antiguo de Babilonia, existen muchas referencias a las sacerdotisas *nin-dingir* durante el período neobabi-

11. Ambas citas son de Kramer, *Sacred Marriage Rite*, p. 59.
12. Thorkild Jacobsen. *Toward the Image of Tammuz*, pp. 73-101.

lónico en Ur y Girsu. En la época de Hammurabi (1792-1750 a.C.) estas sacerdotisas podían vivir fuera del claustro, pero debían guardar cuidadosamente su reputación.[13]

Segundas en rango tras las sacerdotisas *en* y *nin-dingir* estaban las *naditum*. La palabra *naditum* significa «que queda estéril», lo que coincide con los testimonios acerca de que se les prohibía tener hijos.[14] Sabemos bastantes cosas acerca de las sacerdotisas *naditum* consagradas al dios Shamash y al dios Marduk durante la primera dinastía de Babilonia. Estas mujeres procedían de los niveles superiores de la sociedad; unas cuantas eran hijas del rey, la mayoría eran hijas de altos burócratas, escribas, médicos o sacerdotes. Las *naditum* del dios Shamash entraban en el claustro a una edad temprana y permanecían solteras. El claustro donde vivían con sus sirvientes consistía en un gran complejo de edificios particulares dentro del templo. Las excavaciones han revelado que el claustro del templo de la ciudad de Sippar contenía asimismo una biblioteca y escuela a la vez, y un cementerio.[15] El claustro albergaba a doscientas sacerdotisas al mismo tiempo, aunque el número de *naditum* fue declinando gradualmente después de la época de Hammurabi.[16]

13. Los comentarios que hago acerca de las sirvientes religiosas parten en su mayoría del exhaustivo estudio de Johannes Renger, «Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit», *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archeologie*, nueva serie, vol. 24, Berlín, 1967, 1.ª parte, pp. 110-188. Desde ahora abreviado *ZA*.

14. G. R. Driver y J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, 2 vols, Londres, vol. 1, 1952; vol. 2, 1955. Abreviado aquí *BL*. Ellos piensan que puede que la *naditum*, aunque no estuviera casada, no tuviera que hacer voto de castidad, «pues es probable que estuviera en algunos templos, como por ejemplo en los dedicados a Ishtar, en calidad de prostituta sagrada». (*BL*, I, p. 366).

15. *BL*, I, p. 359.

16. El estudio más completo sobre estas mujeres es el de Rivkah Harris, *Ancient Sippar: A Demographic Study of and Old Babylonian City (1894-1595 B.C.)*, Estambul, 1975. Las referencias a su número están en la p. 304. Véase también Renger, nota 13 más arriba, pp. 156-168. Renger, Driver y Miles, y Benno Landsberger consideran sacerdotisas a las *naditu*, pero Harris no encuentra ninguna prueba de que tuvieran alguna función religiosa. Ella dice que su posición era la de ser «la nuera del dios Shamash y su prometida Aja». Por tanto, ejecutaban todos los servicios rituales típicos de las nueras. Harris considera que su función es «religiosa» en tanto que sus vidas estaban consagradas al servicio del dios. Véase Harris, pp. 308-309.

Las *naditum* traían una rica dote al templo durante el tiempo de su dedicación al dios. A su muerte las dotes regresaban a la familia en que habían nacido. Ellas podían utilizar su dote como capital en las transacciones comerciales y para prestar dinero bajo interés, y podían salir del claustro a fin de cuidar sus diversos negocios. Las *naditum* vendían tierras, esclavos y casas; daban créditos y regalos, y administraban rebaños y campos. Se conocen los nombres de 185 mujeres escribas que servían en el templo de Sippar.[17] Con las ganancias producto de sus transacciones comerciales las *naditum* hacían ofrendas regulares a los dioses en los festivales. Al no tener hijos, a menudo los adoptaban para que las cuidaran en la vejez. A diferencia de las restantes mujeres de su tiempo, podían legar sus propiedades a mujeres, que, lo más seguro, eran familiares que también hacían de sacerdotisas.

Las *naditum* consagradas al templo de Marduk no vivían enclaustradas y podían casarse aunque no se les concediera tener hijos. Es este grupo de mujeres el que particularmente se ve sujeto a regulaciones en el código de Hammurabi. Como ya hemos visto, una *naditum* podía dar hijos a sus marido entregándole una esclava o una sirvienta del templo de rango inferior, llamada *sugitum*, en concepto de concubina o segunda esposa. La ley hammurábica explica en detalle los derechos hereditarios de dichos hijos, lo que puede indicar la importancia de las *naditum* dentro del orden social. También podría ser un indicio de que su posición social era un tanto precaria durante el reinado de Hammurabi o que estaba experimentando algún tipo de cambio. Lo último puede explicar la inclusión del artículo 110 del CH, que pena con la muerte a una *naditum* que no sea de clausura que entre en una casa de cerveza o que regente un establecimiento así. Si la «casa de cerveza» quiere decir, como parece pensar el comentador, un burdel o una taberna frecuentada por prostitutas, el sentido obvio de la ley es que se le prohíbe cualquier tipo de asociación con dicho lugar. No sólo debe vivir respetablemente, sino que también ha de guardar su reputación de forma que quede libre de reproches.[18] La necesidad de codificar una ley así puede ser un indicio de pérdida de integridad entre las sirvientes al templo. También indica, como veremos más adelante, un creciente deseo por parte de los legisladores (o de los compiladores de las leyes) por diferenciar claramente a las mujeres respetables de las que no lo son.

17. *Ibid.*, p. 285.

18. *BL*, II, p. 45. Comentario en *BL*, I, pp. 205-206. De forma accidental demuestra también que los contemporáneos veían con otros ojos la prostitución comercial que los servicios sexuales religiosos prestados por las sacerdotisas. Renger hace el siguiente comentario sobre el pasaje: «Los intereses del estado, tal y como está expresado en la práctica legal y en el código de Hammurabi, iban enfocados a garantizar la independencia económica de la *naditu* y de esta manera impedir que ella se prostituyera con intención de incrementar unos ingresos insuficientes. Esta es también la causa de que ella viviera en el *gagum* (claustro)». Renger, *ZA*, p. 156. Traducido por Gerda Lerner.

Las *kulmashitum* y las *qadishtum* eran sirvientas del templo de rango inferior, y por lo general sus nombres aparecen juntos en los textos. La diferencia entre ambas no está clara. Sus derechos hereditarios están especificados en el artículo 181 del CH, según el cual tienen derecho a un tercio de la herencia de la potestad paterna si no recibieron una dote cuando entraron al servicio del templo. Pero sólo disponen de derechos de usufructo de su parte a la herencia mientras viven. Su herencia pertenece a sus hermanos.[19] Driver y Miles interpretan el hecho de que las herencias de estas sirvientas del templo reviertan en sus hermanos como un indicio de que no se esperaba que ellas tuvieran descendencia. Ello parece que lo contradigan las evidencias de algunas fuentes respecto a que no era extraño que las *qadishtum* fueran nodrizas asalariadas y, por consiguiente, habían tenido que tener niños. Puede que vivieran fuera del claustro y se casaran después de pasar un cierto período al servicio del templo. O podían haber sido prostitutas mientras estaban al servicio del templo. Si fuera así, entonces el que gente adinerada las empleara como amas de cría indicaría que su papel social no era tenido en cuenta. Para acabar de complicar las cosas, hay textos en que se llama *qadishtu* a la diosa Ishtar.[20]

19. *BL*, II, p. 73. Comentario en *BL*, I, pp. 369-370. Los autores traducen *kulmashitum* por «hieródula» y *qadishtum* por «devota».

20. Harris, *Ancient Sippar*, p. 327. Algunos orientalistas no hacen ninguna distinción entre estos dos tipos de sirvientes del templo y traducen ambos por «hieródula», diciendo que se dedicaban a la «prostitución sagrada». Driver y Miles indican que no hay pruebas ni en favor ni en contra de esta interpretación, pero que hay casos en que se llama *qadishtum* a la diosa Ishtar. *BL*, I, pp. 369-370. Ejemplos de otras traducciones de la palabra *qadishtu* pueden encontrarse en Paul Koschaker, *Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis, Königs von Babylon*, Leipzig, 1917, p. 189, nota a pie de página; *BL*, I, p. 369.

Hay dos relatos «históricos» sobre las actividades sexuales dentro y en torno a los templos babilónicos que han influido excesivamente sobre los historiadores modernos. Uno fue escrito por el historiador griego Heródoto en el siglo v a.C. y pretende describir la prostitución en el templo a la diosa Mylitta; el otro fue escrito por el geógrafo romano Estrabón unos cuatrocientos años más tarde, confirmando las palabras de Heródoto. Este es el relato de Heródoto:

> Toda mujer nacida en el país debe ir una vez en su vida a sentarse en el recinto de Venus [Mylitta] y acostarse con un extraño ... Una vez ha tomado asiento, no se le permite regresar a casa hasta que un extraño no haya lanzado una moneda de plata a su regazo y se la lleve fuera del suelo sagrado ... Cualquier moneda de plata sirve ... La mujer se va con el primer hombre que le lanza una moneda y no rechaza a ninguno. Después de haberse ido con él, contentando así a la diosa, regresa a casa y desde ese momento en adelante ya no se la podrá persuadir con ningún regalo, por grande que éste sea ... Las mujeres ... feas tienen que esperar largamente antes de poder cumplir con la ley. Algunas han permanecido tres o cuatro años de espera en el recinto.[21]

Aparte de Estrabón, nadie confirma esta historia y no se conocen «leyes» que regulen o al menos hagan referencia a esta práctica. Heródoto pudo confundir las actividades de las prostitutas que estaban cerca del templo con un rito que implicaba a toda virgen asiria. Otra de las historias de Heródoto, que le contaron los sacerdotes babilonios, parece que tiene un mayor fundamento histórico. Habla de una alta torre en el templo de Marduk, arriba del todo de la cual, en una habitación con un sofá, residía la suprema sacerdotisa que era visitada cada noche por el dios. La historia tiene un paralelo en un relato histórico, datado en el primer milenio a.C., que narra cómo el rey neobabilonio Nabu-naid consagró su hija como suprema sacerdotisa de Sin, el dios de la luna. El monarca rodeó el edificio en que ella vivía con un alto muro y lo amuebló con objetos de adorno y exquisitos muebles. Ello coincidiría con lo que sabemos acerca de las condiciones en que vivían algunas

21. Heródoto, *Historia*, trad. por A. D. Godley, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts, 1920, libro I, p. 199.

de las sacerdotisas reales y con la creencia de que el dios las visitaba cada noche, puesto que era entonces cuando comía lo que le habían preparado. Heródoto lo cita como un ejemplo de «prostitución en el templo», y los historiadores de la prostitución actuales repiten lo que dijo, tratando sus relatos como si fueran hechos probados. Interpreto la función de las sacerdotisas como un ejemplo significativo de servicio sexual sacro, tanto si se representaba de veras como en su forma simbólica.[22]

Resulta difícil llegar a conocer el papel social de las mujeres a partir de las contradictorias interpretaciones de las evidencias que tenemos sobre las mujeres que estaban al servicio del templo. Lo que antes fuera una función puramente religiosa se corrompió con el tiempo cuando la prostitución comercial floreció en los recintos del templo. La relación sexual con extraños realizada en el templo para honrar la fertilidad y el poderío sexual de la diosa pudo ser, por costumbre, recompensada con una donación al templo. Los adoradores ofrecían regularmente ofrendas de alimentos, aceite, vino y objetos preciosos para honrar a las deidades y con la esperanza de que se pusieran a favor de su causa. Es concebible que dicha práctica corrompiera a los sirvientes del templo, tentándoles a quedarse con todos o algunos de los obsequios en su propio provecho. También los sacerdotes podrían haber alentado o permitido usar las esclavas y las sirvientas de bajo rango como prostitutas comerciales para enriquecer el templo. Esto nos conduce a otras dos clases de sirvientas del templo. Una era el grupo de las *secretu*, mencionadas en el código de Hammurabi en relación con las leyes hereditarias. Eran mujeres de alto rango que probablemente vivían enclaustradas. Driver y Milles sugieren que no debían de ser sacerdotisas sino más bien «funcionarias» que custodiaban a las mujeres del harén del templo. «Sus deberes corresponden a los que tendría un eunuco-mayordomo que guarda el harén de palacio.»[23] Otras explicaciones posibles son que esta persona era un hombre disfrazado de mujer o una mujer ataviada como un hombre. Pero en el código de Hammurabi siempre se la menciona como una mujer, la hija de su padre, la madre de un niño adoptado. Esta misteriosa figura podía ser una persona que representara un aspecto antiguo

22. *BL*, I, pp. 361-362.
23. *Ibid.*, pp. 368-369.

de la veneración a la diosa-madre, en el que se enfatizaba la bisexualidad o el afroditismo.

Por último, estaba la clase de las *harimtu*, que eran prostitutas vinculadas al templo. Puede que fueran las hijas de las esclavas, y que estuvieran bajo la supervisión de un funcionario menor del templo. No queda claro si se las consideraba parte del harén del templo. En los textos de Sippar figuran once mujeres de estas. Un número tan reducido hace probable que fueran esclavas propiedad de sacerdotes o sacerdotisas. Las ganancias comerciales de estas esclavas, al igual que la de cualquier trabajador esclavo, irían a parar a sus propietarios, quienes cederían estas sumas al templo.

A mediados del primer milenio a.C., si no antes, existían dos tipos de actividad sexual que se realizaban en o cerca de los templos: los ritos sexuales que formaban parte de los rituales religiosos y la prostitución comercial. Los templos, igual que las iglesias medievales, eran el centro de una gran variedad de actividades comerciales. Alrededor del templo podían verse hombres y mujeres que se prostituían pues era allí donde estaban los clientes. Probablemente había una relación de espacio entre templo y prostitución comercial. Esta relación causal, o sea, que la prostitución surgió a las afueras del templo, que los historiadores dan por sabida, es menos obvia de lo que se ha creído.

Hay algunas evidencias lingüísticas que podemos estudiar para intentar comprender el desarrollo de la prostitución. *Kar.kid*, la palabra sumeria para prostituta, aparece en las primeras listas de oficios del período antiguo de Babilonia, en *c.* 2400 a.C. Puesto que se menciona justo después de *nam.luku*, que significa «comunidad de *naditu*», cabe suponer que estaba vinculada con el servicio al templo. Es interesante que el término *kur-garru*, un hombre que se prostituye o un travestido, aparece en las mismas listas pero entre los artistas. Tiene que ver con una práctica ligada al culto de Ishtar, en la que los travestidos realizaban el espectáculo de lanzar cuchillos al aire. En la misma lista encontramos las siguientes ocupaciones para mujeres: doctora, escriba, barbera y cocinera. Obviamente, la prostitución está entre las primeras profesiones, pero no hay pruebas de que fuera la más antigua.[24] Las prostitutas siguen

24. «Old Babylonian Proto-Lu list», B. Landsberger, E. Reiner, M. Civil, eds., *Materials for the Sumerian Lexicon*, vol. 12, Roma, 1969, pp. 58-59. Estoy profun-

apareciendo en varias listas de oficios posteriores durante el período babilónico medio. En una lista del siglo VII a.C. aparecen diversas animadoras así como travestidos, comadrona, enfermera, hechicera, nodriza y «una anciana dama de pelo cano». Las prostitutas figuran nuevamente como *kar.kid* y *harimtu*, el término acadio. Resulta interesantísimo que entre los 25 escribas de la lista no haya ninguna mujer y que los doctores no incluyan ninguna representación femenina.[25]

Las referencias más antiguas en los textos de las tablillas conectan a las *harimtu* con las tabernas. Incluso hay una frase que dice «cuando estoy sentada a la entrada de la taberna yo, Ishtar, soy una amorosa *harimtu*».[26] Esta y otras alusiones han llevado a asociar a Ishtar con las tabernas y la prostitución ritual y comercial.

La existencia de varios grupos profesionales ligados con el servicio sexual religioso y la prostitución comercial no informa apenas de qué significado tenían estas ocupaciones a los ojos de los contemporáneos. Podemos intentar saber algo si nos vamos al primer poema mítico conocido, la *Epopeya de Gilgamesh*. El poema, en el que se narran las hazañas de un mítico dios-rey, que en realidad vivió a inicios del tercer milenio a.C., ha sobrevivido en versiones distintas, la más completa de las cuales es la acadia, basada a su vez en la versión sumeria, y escrita sobre 12 tablillas a inicios del segundo milenio a.C. En el poema, la conducta agresiva del héroe ha disgustado a sus súbditos y los dioses:

> Noche y día [da rienda suelta a su arrogancia] ...
> ¡Gilgamesh no se detiene ante la doncella,
> la hija del guerrero, la esposa del noble![27]

Los dioses crean un hombre, «su doble», para que luche contra Gilgamesh. Este hombre salvaje, Enkidu, vive en armonía con los

damente agradecida a la Dra. Anne D. Kilmer del Departamento de Estudios del Próximo Oriente, Universidad de California, Berkeley, por su ayuda al darme a conocer estas listas y traducírmelas.

25. *Ibid.*, Canonical Series *lu-sha*, pp. 104-105.

26. *Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago, 1968, vol. 6, pp. 101-102.

27. «The Epic of Gilgamesh», en James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1955², p. 74.

animales en los bosques. «No conoce ni personas ni tierras.» Después de que Enkidu es descubierto por un cazador, y huye, éste busca consejo para amansarle. Se le dice que le lleve una *harimtu*. El cazador la lleva al bosque y le dice lo que ha de hacer:

> ... y él [Enkidu] poseyó su madurez.
> No se mostró vergonzosa cuando recibió su ardor.
> Despojóse de las ropas y él yació sobre ella.
> Le mostró al salvaje la tarea de una mujer
> mientras el amor de él la arrastraba.

Después de copular con ella durante seis días, Enkidu se encuentra con que las bestias salvajes le temen; «ahora tenía sabiduría, un mayor conocimiento». La ramera le aconseja:

> Ven, déjame que te lleve [a] la amurallada Uruk,
> al santo templo, morada de Anu e Ishtar,
> donde vive Gilgamesh.[28]

Enkidu accede, y la ramera le conduce ante Gilgamesh, que se convierte en su mejor amigo

La ramera del templo es una parte aceptada de la sociedad; su función es honorable, de hecho ella es la escogida para civilizar al salvaje. Lo que aquí se asume es que la sexualidad es civilizadora, agradable a los dioses. La ramera hace «una tarea de mujer»; por lo tanto no se la aparta de las otras mujeres por su profesión. Posee un tipo de sabiduría con la que domestica al hombre salvaje. Él la sigue mientras le guía hacia la ciudad de la civilización.

Según otro de los fragmentos de *Gilgamesh*, publicado hace bien poco, Enkidu se lamenta más tarde de su entrada en la civilización. Maldice al cazador y a la *harimtu* por haberle alejado de su primitiva vida de libertad en la naturaleza. Realiza una elaborada imprecación contra la *harimtu*:

> ... Voy a maldecirte con lo peor ...
> no construirás una casa para tus libertinajes
> no entrarás en la taberna de las jóvenes
> ...

28. Todas las citas son de *ibid.*, pp. 74-75.

> Sean tu lecho lugares devastados
> que la sombra de los muros de la ciudad sea tu caseta
> las espinas y las zarzas despellejen tus pies
> y que el borracho, y el ebrio también, te abofeteen las mejillas ...[29]

La naturaleza de la maldición nos dice que la *harimtu* con quien se unió Gilgamesh tenía una vida más fácil y mejor que la ramera que tiene su puesto bajo los muros de la ciudad y de la que abusan los clientes embriagados. Ello confirmaría la distinción que antes se ha trazado entre las mujeres que cumplen un servicio sexual sagrado y la prostituta comercial. Lo más probable es que esta diferencia ya existiera desde época anterior.

Es probable que la prostitución comercial descendiera en línea directa de la esclavización de mujeres y de la consolidación y formación de clases. Las conquistas militares llevaron, en el tercer milenio a.C., a la esclavitud y los abusos sexuales de las cautivas. Cuando la esclavitud pasó a ser una institución establecida, los propietarios de esclavos alquilaban a sus esclavas como prostitutas y algunos montaban burdeles comerciales con sus esclavas de personal. La facilidad con que se podía disponer de cautivas para un uso sexual privado y la necesidad que tenían monarcas y caudillos, con frecuencia usurpadores, de establecer su legitimidad exhibiendo su riqueza en forma de sirvientas y concubinas llevó a la creación de los harenes. Éstos, a su vez, se convirtieron en un símbolo de poder codiciado por los aristócratas, burócratas y hombres ricos.[30]

Otro de los orígenes de las prostitutas comerciales era la depauperización de los agricultores y su progresiva dependencia de los créditos para sobrevivir a los períodos de carestía, que acabarían llevándoles a la esclavitud por deudas. Niños y niñas eran entregados como esclavos en fianza o vendidos «en adopción». Además de estas prácticas, la prostitución de las mujeres de la familia en beneficio del cabeza de familia pudo surgir fácilmente. Las mujeres acabarían siendo prostitutas pues sus padres tenían que venderlas como esclavas, o si no, lo hacían sus maridos empobrecidos. O ellas mismas podían autoemplearse como última alternativa a la esclavi-

29. C. J. Gadd, «Some Contributions to the Gilgamesh Epic», *Iraq*, vol. 28, parte II (otoño de 1966), cita de la p. 108.
30. En el capítulo 6 se trata este tema con más detalle.

tud. Con suerte, podrían ascender en esta profesión hasta llegar al grado de concubinas. A mediados del segundo milenio a.C. la prostitución estaba firmemente establecida como una ocupación posible para las hijas de los pobres.

Cuando la regulación de la sexualidad de las mujeres de las clases propietarias quedó firmemente fijada, la virginidad de las hijas se convirtió en una baza económica para su familia. De esta manera, se empezó a ver la prostitución comercial como un menester social para satisfacer las necesidades sexuales de los hombres. El problema era cómo distinguir claramente entre mujeres respetables y no respetables. Quizás otro de los problemas que requería una solución era el de desalentar a los hombres a unirse socialmente con las mujeres que ahora se consideraba «no respetables». Ambos propósitos se lograron con la promulgación del artículo 40 de las LMA.

Antes de pasar a analizar la ley en cuestión, hemos de saber que la sociedad asiria estaba mucho más militarizada y su código jurídico era por lo general más duro que el babilónico. Por consiguiente es difícil saber si esta ley es representativa de las prácticas en otras sociedades mesopotámicas. Aunque no aparezca ninguna ley parecida entre las restantes recopilaciones jurídicas halladas, los asiriólogos por lo general presumen que por toda la región prevaleció un *corpus* común de conceptos jurídicos durante casi dos mil años. Otras regulaciones de la sexualidad femenina presentan también similitudes entre los diferentes códigos; así que puede aceptarse que el artículo 40 de las LMA sea representativo. Todavía más importante, la práctica de cubrirse con un velo, que es lo que legisla, ha estado tan presente y ha durado tantos milenios hasta nuestros días que es posible justificar la presunción de que estamos tratando con el primer ejemplo conocido de una regulación de este tipo, practicada también en muchas otras sociedades.[31]

31. Las interpretaciones que hago de las leyes mesoasirias, abreviadas LMA, son el resultado de una detenida lectura de las diferentes traducciones de las compilaciones jurídicas mesopotámicas. Para las LMA he leído «The Middle Assyrian Laws», Theophile J. Meek, trad., en James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts*, 2.ª ed.; D. D. Luckenbill y F. W. Geers, trad., en J. M. Powis Smith, *The Origin and History of Hebrew Law*, Chicago, 1931; G. R. Driver y J. C. Miles, *The Assyrian Laws*, Oxford, 1935. Todas las citas del texto pertenecen a Driver-Miles, *AL*. Isaac Mendelsohn, en su estudio sobre la esclavitud, observó en una nota a pie de página la degradación de la prostituta en el código asirio. Cita varios ejemplos de textos jurídicos que demuestran que la prostitución era una institución reconocida y consolidada en el antiguo Próximo Oriente. «Aunque no se tratara de una profesión muy honorable, no se achacaba ninguna desgracia a quien la practicase. La prostituta profesional era una mujer independiente, nacida libre, y cuya posición económica estaba protegida por la ley ... La degradación de la prostituta al nivel de esclava en Asiria y Neobabilonia se debió al hecho de que la mayoría de prostitutas de la época eran esclavas cuyos amos las alquilaban a particulares o casas públicas.» Isaac Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, Nueva York, 1949, nota a pie de p. 57. pp. 131-132.

En el artículo 40 de las LMA se lee lo siguiente:

> Ni [las esposas] de [señores], ni [las viudas] ni [las asirias] que salen a la calle pueden dejar su cabeza al descubierto. Las hijas de un señor ... deben taparse, sea con un chal, una tela o un manto ... cuando salgan solas a la calle se han de cubrir con un velo. Una concubina que salga a la calle con su señora se ha de poner un velo también. Una prostituta sagrada casada debe ponerse un velo en la calle, pero aquella que no se ha casado debe dejar su cabeza al descubierto en la calle; no puede ponerse un velo. Una ramera no se puede tapar con un velo; su cabeza ha de estar al descubierto ...[32]

La ley también puntualiza que una joven esclava tampoco puede cubrirse. El velo, que era el símbolo y el distintivo de la mujer casada, se convierte en una señal de distinción y llevarlo es un privilegio. Aun así la lista resulta curiosa. La acción de cubrirse con un velo no parece hacer distinciones entre mujeres libres y esclavas, de clase alta o de clase baja. Las rameras y las prostitutas sagradas solteras pueden ser mujeres libres, sin embargo se las agrupa con las esclavas. Una concubina esclava puede ir velada si va acompañada por su ama, pero incluso una concubina nacida libre no puede ir velada si camina sola. Si hacemos un estudio más a fondo podemos ver que lo que diferencia a las mujeres son sus actividades sexuales. A las mujeres domésticas, aquellas que sexualmente sirven a un solo hombre y están bajo su protección, se las trata como «respetables» y llevan velo; las mujeres que no están bajo la protección y el control sexual de un hombre son tratadas como «mujeres públicas» y, por consiguiente, no pueden cubrirse.

32. Todas las citas que siguen al artículo 40 de las LMA son de Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 183.

Si la ley no hiciera más que fijar estas normas, ello representaría un momento histórico para las mujeres: su clasificación jurídica acorde a sus actividades sexuales. Pero la ley va más allá al puntualizar el castigo a quienes la infrinjan:

> ... quien vea a una ramera que lleva velo puede arrestarla, buscar testigos (y) conducirla al tribunal de palacio; no le podrán quitar las joyas (pero) aquel que la haya arrestado puede quedarse con sus ropas; la azotarán cincuenta (veces) con barrotes (y) le verterán brea sobre la cabeza.

Lo que empezó siendo una regulación menor sobre la moralidad, al parecer algo inofensivo, se convierte repentinamente en el principal agravio que puede hacerse contra el estado. Se han de asegurar los testigos; la acusada ha de ser conducida ante el «tribunal de palacio», es decir, la corte. Se le permite conservar las joyas, presumiblemente porque son la herramienta para su comercio, pero el castigo que se le impone es durísimo. También es muy simbólico: cubrirle la cabeza con brea es darle el único «velo» al que la autoriza su estado de inferioridad. Por decirlo de una forma clara, le impedirá ganarse la vida, pues para sacarse la brea tendrá que afeitarse la cabeza, lo que la desfigurará por largo tiempo.

La ley continúa especificando el castigo para la esclava joven que sea cogida llevando un velo: se la despojará de sus ropas y se le cortarán las orejas. Sólo pueden hacerse conjeturas sobre el significado de las diferencias en el castigo que se aplica a la ramera y a la joven esclava: ¿cortar las orejas es un castigo menor que el de recibir cincuenta azotes con barrotes? ¿Es más duro? Si es así, ¿refleja la asunción corriente de la ley mesopotámica de que la persona de rango inferior debe sufrir el castigo más riguroso? Y en ese caso, ¿nos informa de que la ramera tenía un estatus superior al de la esclava? Por lo visto así parece.

El aspecto más interesante de la ley es, sin embargo, el que concierne al castigo aplicado a la persona (el hombre) que no informa de su infracción:

> Si un señor ve a una ramera que lleva velo y (la) deja marchar sin presentarla ante el tribunal de palacio, podrán azotarle cincuenta (veces) con barrotes; podrán agujerear(le) las orejas, ensartar (en ellas) un hilo (y) atarse(lo) a la espalda, (y) deberá prestar servicios forzosos al monarca durante un mes entero.

El castigo para el hombre que no denuncia a una joven esclava que lleve velo es el mismo, exceptuando que será «su acusador» quien le despoje de las ropas. Driver y Miles, en sus comentarios sobre la legislación asiria, dicen que no existe una ley paralela en los códigos jurídicos babilónicos. Explican el significado del castigo que recibe el hombre: agujerearle las orejas y pasarle una cuerda por los agujeros hace que parezca como si estuviera embridado «quizás para que pudieran llevarlo por las calles y exponerle al ridículo público».[33] Concluyen diciendo que la ley

> sirve para distinguir a las damas y las restantes mujeres respetables de las rameras y las esclavas. Además, aunque la ley no aplica ningún castigo a la mujer respetable que olvide ponerse un velo, toma todas las medidas posibles para impedir que ello ocurra ... Llevar velo es un privilegio de la clase alta que la ley, por una razón u otra, está decidida a mantener. Es concebible que se trate de una ampliación de la idea del harén, por la cual una mujer a la que se recluye en privado, debe permanecer oculta en público.[34]

Es una análisis sagaz, aunque los autores admiten que la intención de la ley les resulta «oscura».

Todo lo contrario, las intenciones de la ley son arrolladoramente claras. Observamos que el estado interviene prescribiendo la indumentaria de las mujeres cuando da el visto bueno a la ley y exige que se lleve ante la corte a la transgresora, se llamen testigos y se utilice un demandante. Advertimos también que, a diferencia de los otros crímenes descritos en estas leyes, el crimen de una mujer por «ponerse un velo al que no tiene derecho» o «por hacerse pasar por respetable» es una ofensa tan grave que se obliga a seguirla mediante el cruel castigo impuesto a aquellos hombres que muestren su simpatía o incumplan la ley. Vemos también que el castigo es público: dar latigazos, desnudarle en medio de la calle, ser paseado por ella. De esta forma el tema de clasificar a las mujeres en

33. Driver y Miles, *AL*, p. 134.
34. *Ibid.*

respetables y no respetables se ha convertido en una cuestión de estado.

El artículo 40 de las LMA institucionaliza un orden jerárquico entre las mujeres: arriba de todo, la señora casada o su hija soltera; por debajo de ellas, pero aún considerada entre las respetables, la concubina casada, tanto si ha nacido libre o esclava como si es una prostituta del templo; abajo de todo, claramente etiquetadas como no respetables, la prostituta soltera del templo, la ramera y la esclava.

La lista de prostitutas solteras del templo, presumiblemente las *kulmashitum* y las *qadishtum*, al mismo nivel que la ramera profesional, y las *harimtu* y las rameras esclavas del templo, supone la clara devaluación social de las primeras. La naturaleza sacra del servicio sexual prestado al templo ya no es un factor decisivo; cada vez más se contempla a la prostituta del templo del mismo modo que a la profesional.

¿Por qué se aplicaba la ley con mayor severidad sobre las esclavas que sobre las prostitutas? Las jóvenes esclavas se distinguían ya de las mujeres libres por su corte de cabello y por llevar una cinta sobre su frente. La razón más obvia sería que cubrirse con un velo podría esconder aquellas señales de identificación y permitir de este modo a una esclava que «pasara» por una mujer libre. Pero la ley intenta también distinguir entre la esclava y la concubina. Esta última, cuando acompañaba a su ama —es decir, la primera esposa del amo— era tratada como una mujer respetable. En ese caso, su situación de servidumbre quedaría revelada, como ya sabemos por otros casos, al tener que caminar por detrás de su ama, posiblemente llevando el taburete u otras pertenencias de su señora. Las otras esclavas de la casa que no eran concubinas serían reconocibles en la calle por no ir veladas y, de este modo, mostrar sus marcas de esclavitud. La consecuencia inmediata del artículo 40 de las LMA sería conceder a la esclava concubina un estatus públicamente reconocido diferente al de las esclavas ordinarias de la casa. Ello se ajusta a otras varias prácticas legales y sociales, que colocan a las concubinas en una posición social intermedia entre las esclavas y las mujeres libres.

El castigo que se da a los hombres que no vigilaron lo suficiente para denunciar y perseguir a las infractoras tiene otras implicaciones de interés. Una, demuestra que la aplicación de la ley ofrecía

problemas. Si todos los hombres, o la mayoría de ellos, se hubieran mostrado ansiosos y deseosos por hacer cumplir la ley contra las mujeres que la violaran, no hubiera hecho falta ningún castigo contra los hombres. ¿Pensaban éstos que la ley era irrelevante? ¿Creían los hombres de clase baja que la ley representaba únicamente los intereses de los hombres de clase alta y, por consiguiente, se mostraban reacios a cooperar?[35] Quizá nunca sepamos la respuesta a estas preguntas, pero el hecho de que la aplicación de la ley del velo encontrara oposición indica que debía ser problemática, durante un tiempo al menos, para aquellos que deseaban que se aplicara. Claramente, quienes deseaban ver cumplida la ley la consideraban importante para los intereses del estado, lo que significaría los hombres de la elite propietaria, los burócratas y posiblemente la clase de los funcionarios del templo.

¿Cómo podía saber un hombre si la mujer que veía velada por la calle tenía derecho a llevar ese velo? Es un misterio. Seguramente sería difícil, por no decir imposible, distinguir una mujer velada de otra, si aceptamos que el velo no sólo cubría su rostro y cabeza sino también toda su persona.[36] Por tanto no se podría haber aplicado a unas totales desconocidas. Lo más probable es que se aplicara a las mujeres que iban acompañadas por hombres. Un hombre que paseara por la calle con una mujer velada es de presumir que conocería su estatus social. Si fuera velada sin tener derecho a ese privilegio, él podía hacerse responsable ante la ley. A primera vista, la posibilidad de un incidente así, un hombre que paseara con una ramera, o una joven esclava con velo, parece tan improbable que una se pregunta la necesidad de tener una ley que lo prohibiera.

Pero, ¿y qué pasaría si las intenciones de la ley fueran desalentar, incluso prohibir, a los hombres que se asociaran casual y públicamente con prostitutas y esclavas? Los efectos de dicha ley hubieran sido rebajar la posición social de esas mujeres y restringir sus actividades a servicios sexuales estrictamente comerciales. Entonces la ley representaría un primer ejemplo de las muchas leyes que han

35. En Pritchard, *awilum* se traduce por «señor», aunque otros traductores usan el término «burgués», indicando que también puede referirse a un «noble». De esta manera, los hombres de la clase alta y media quedan englobados bajo el término.

36. Dejamos sin contestar la asunción implícita de que cualquier hombre sabría cómo distinguir las rameras de las mujeres respetables cuando las viera sin velar.

regulado durante milenios la prostitución. El peso de este tipo de leyes siempre ha caído con fuerza desigual sobre la prostituta y su cliente. Tener que aparecer en público sin velo identificaría a una mujer como una prostituta y la separaría de las mujeres respetables. También haría de la asociación de un hombre con una prostituta una actividad totalmente distinta a su contacto social con mujeres respetables.

Vale la pena advertir que el artículo 40 de las LMA imputa un castigo sólo sobre las mujeres desclasadas y los hombres inconformistas. ¿Por qué no se prevé una pena para aquellas mujeres que no denuncien a las infractoras de la ley del velo? La ley mesopotámica hacía totalmente responsables a las mujeres por sus faltas en otras ocasiones. ¿Se asumía que las mujeres respetables no necesitarían incentivos para cooperar con la ley porque redundaba en su propio interés desanimar a los hombres de su clase de vincularse con mujeres desclasadas? ¿O es que la ley representaba la respuesta de las personas de clase alta de uno y otro sexo contra aquellas de clase inferior que intentaban difuminar las distinciones de clase entre mujeres? La posibilidad que las mujeres de clase alta tuvieran un interés personal en esta legislación no puede rechazarse pero tampoco probarse. Lo que sí está claro es que la severidad y la naturaleza pública del castigo convirtieron la intervención estatal sobre la moralidad privada en el rasgo dominante de esa ley.

La formación de clases precisa la existencia de medios visibles de distinguir entre aquellos que pertenecen a clases diferentes. La indumentaria, los adornos o la ausencia de ellos y, en el caso de los esclavos, señales visibles de su estatus, aparecen en toda sociedad que considera importante este tipo de distinciones. No tiene mucha importancia si el artículo 40 de las LMA inició dicha práctica concerniente a las mujeres o si simplemente se trata del primer ejemplo del que tenemos constancia histórica. Lo que sí es importante es examinar la manera en que se institucionalizó la distinción de clases entre mujeres y distinguirlo de la forma en que se realizó para los hombres. La esposa, la concubina o la hija virgen velada era visiblemente reconocible por cualquier hombre como mujer bajo la protección de otro hombre. Por tanto, era inviolable e inviolada. A la inversa, la mujer sin velo quedaba registrada como desprotegida y por consiguiente era un bonito juguete para cualquier hombre. Este modelo de discriminación visible y forzada se repite a través de toda la historia en la miríada de regulaciones que obligan a las mujeres «no respetables» a permanecer en ciertos distritos o en ciertas casas que tengan una señal claramente reconocible, o que las fuerzan a registrarse o a llevar tarjetas de identificación. Asimismo, reaparece en formas distintas el modo de distinguir a la esclava desprotegida de la concubina. Una de ellas es la costumbre en los Estados Unidos, durante y después de la época de esclavitud, de comedores separados para blancos y para negros, excepto aquella gente de color que fueran sirvientes. Así, las niñeras negras y las amas estarían apartadas con los pequeños a su cargo; los camareros negros acompañarían a sus amos.

Los hombres ocupan su puesto dentro de la jerarquización de clases según su ocupación o el estatus social de su padre. Su posición de clase puede quedar expresada mediante los típicos signos externos —indumentaria, lugar de residencia, adornos o su ausencia. En las mujeres, desde el artículo 40 de las LMA en adelante, la diferencia de clase se basa en su relación —o en su inexistencia— con un hombre que las protege y en sus actividades sexuales. La división de las mujeres entre «respetables», protegidas por sus hombres, y «no respetables», que viven en la calle sin protección masculina y que son libres de vender sus servicios, ha sido la distinción de clases fundamental entre mujeres. Ha separado los limitados privilegios de las mujeres de clase alta frente a la opresión económica y sexual de las de clase baja y ha distanciado a unas de otras. Históricamente, ha impedido realizar alianzas entre mujeres por encima de las clases y ha obstaculizado la formación de una conciencia feminista.

El código de Hammurabi señala el comienzo de la institucionalización de la familia patriarcal como uno de los aspectos del poder del estado. Refleja una sociedad de clases en la que el estatus de las mujeres depende del estatus social y las propiedades del cabeza de familia masculino. La esposa de un plebeyo empobrecido podía pasar, por el mero cambio del estatus de él, y sin que ella lo quisiera o lo propiciara, de ser una mujer respetable a una esclava por deudas o una prostituta. Por otro lado, la conducta sexual de una mujer casada, por ejemplo el adulterio o la pérdida de su castidad en el caso de una soltera, podían desclasarla de una manera en que nunca le sucedería a un hombre por su actividad sexual. El

estatus de clase de las mujeres siempre ha sido diferente al de los hombres de su misma clase, desde aquella época hasta nuestros días.

Desde el período babilónico antiguo hasta la época en que el marido tenía poder para dejar vivir o matar a la esposa adúltera se han sucedido grandes cambios en la autoridad que monarcas y gobernantes tienen sobre las vidas de hombres y mujeres. El patriarca cabeza de familia de los tiempos de Hammurabi tenía sus limitaciones de poder sobre su esposa a causa de las obligaciones de parentesco hacia el cabeza de la familia de su esposa. En la época de las leyes mesoasirias se ve más limitado por el poder del estado. El padre, facultado para tratar la virginidad de sus hijas como una baza económica de su familia, representa una autoridad tan absoluta como la del rey. Los niños y niñas criados y socializados en esa atmósfera de autoridad crecerían para convertirse en el tipo de ciudadanos que necesitaba una monarquía absolutista. El poder del monarca estaba asegurado por los hombres que dependían de él y le servían por completo, del mismo modo que sus familias dependían de ellos y les servían. El estado arcaico se conforma y se desarrolla bajo la forma del patriarcado.

Como tal, la jerarquía y los privilegios de clase eran los órganos necesarios para su funcionamiento. De este modo, una ramera que se atrevía a aparecer velada en la calle era una amenaza al orden social tan grande como el amotinamiento de soldados o esclavos. La virginidad de las hijas y la fidelidad a la monarquía de las esposas se han convertido en rasgos básicos para el orden social. Con el artículo 40 de las LMA el estado ha tomado el control de la sexualidad femenina, que hasta el momento había estado en manos de los cabezas de familia o los parientes masculinos. A partir de 1250 a.C., desde el velamiento en público a la regulación por parte del estado del control de la natalidad y los abortos, el control sexual de las mujeres ha sido la característica fundamental del poder patriarcal.

La regulación sexual de las mujeres subyace en la formación de clases y es uno de los pilares sobre los que descansa el estado.

7. LAS DIOSAS

Acabamos de presenciar cómo en las sociedades mesopotámicas la institucionalización del patriarcado creó unas barreras claramente definidas entre mujeres de distinta clase, si bien la evolución de las nuevas definiciones de género y las costumbres a ellas asociadas tuvieron un desarrollo desigual. El estado, durante el proceso de implantación de los códigos legales escritos, acrecentó los derechos de propiedad de las mujeres de clase alta al mismo tiempo que circunscribía sus derechos sexuales, que acabaría por suprimir del todo. La completa dependencia de las mujeres de sus padres y maridos quedó tan regulada en las leyes y costumbres que acabó considerándosela «natural» y de procedencia divina. En el caso de las mujeres de clase baja, su potencial como mano de obra era útil a sus familias o a quienes disponían de los servicios de su familia. Sus capacidades sexuales y reproductivas se convirtieron en una mercancía, se intercambiaron, arrendaron y vendieron en interés de los varones de la familia. Tradicionalmente se ha impedido a las mujeres de cualquier clase participar en el ejército y, a finales del primer milenio a.C., se las excluyó de la educación formal cuando ésta fue institucionalizada.

Y sin embargo, incluso en aquel entonces, había mujeres que tenían y ocupaban puestos de poder dentro del servicio religioso, las representaciones religiosas y la simbología. Hubo un considerable retraso temporal entre la subordinación de las mujeres en la sociedad patriarcal y la pérdida de prestigio de las diosas. A medida que vayamos repasando luego los cambios de posición entre las deidades masculinas y femeninas dentro del panteón de dioses durante un período de unos mil años, tendremos que recordar que el poder de las diosas y sacerdotisas en la vida diaria y en la religión del

pueblo continuó con fuerza a pesar de que se hubiera destronado a las diosas principales. Resulta paradójico que en sociedades en las que se había subordinado en materia de educación, económica y legalmente a las mujeres, el poder espiritual y metafísico de las diosas continuara teniendo una fuerza y una presencia activa.

Podemos hacernos una idea de cómo era la religión en la práctica a partir de los artefactos arqueológicos y los himnos y oraciones del templo. En las sociedades mesopotámicas, se consideraba que alimentar y servir a los dioses era algo fundamental para la supervivencia de la comunidad. Este servicio era desempeñado por los sirvientes y las sirvientas del templo. Para las decisiones de estado importantes, la guerra y decisiones personales trascendentales se podía consultar a un augur o adivino, que tanto podía ser un hombre como una mujer. En caso de apuro, enfermedad o infortunio personal, la persona afligida solicitaría ayuda al dios familiar y, si esto no tuviera efecto, acudiría a cualquiera de los numerosos dioses o diosas que tenían las cualidades apropiadas necesarias para remediar esa aflicción. Si la súplica fuera dirigida a una diosa, la persona enferma necesitaría también la intercesión y los buenos servicios de una sacerdotisa de esa diosa. Por supuesto, también había dioses a los cuales se podía recurrir en caso de enfermedad y a los que atendería generalmente un sacerdote.

Por ejemplo, en Babilonia, un hombre o una mujer enfermos acudirían al templo de Ishtar con un espíritu de humildad bajo el supuesto de que su enfermedad era consecuencia de una transgresión. El suplicante traería consigo las ofrendas adecuadas: comida, un animal joven para sacrificarlo, aceite y vino. En lo que respecta a la diosa Ishtar, estas ofrendas incluían con bastante frecuencia representaciones de una vulva, el símbolo de su fertilidad, tallada sobre lapislázuli.[1] La persona afligida se postraría a los pies de la sacerdotisa y recitaría algunos himnos y oraciones apropiados. Una oración típica contenía las siguientes líneas:

1. La mención a la ofrenda de la vulva se encuentra en Erich Ebeling, «Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion», *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft* (E.V.), 23, *Jahrgang* (Leipzig, 1918), parte II, p. 12. Traducido por Gerda Lerner.

Misericordiosa Ishtar, que gobiernas el universo,
heroica Ishtar, que creas la humanidad,
la que camina delante del ganado, la que ama al pastor ...
Impartes justicia a los afligidos, a los que sufren impartes justicia.
Sin ti el río no se abrirá,
el río que nos trae la vida no será cerrado,
sin ti el canal no se abrirá,
el canal del que beben los parias,
no será cerrado ... Ishtar, señora compasiva,
escúchame y concédeme clemencia.[2]

Hombres y mujeres de Mesopotamia, en la desdicha o la enfermedad, se humillaban ante la figura de una diosa y su sirvienta religiosa. Con palabras que reflejan la actitud de un esclavo frente al amo, oraban y rendían culto al poder de una diosa. Así, otro de los himnos dedicados a Ishtar se dirige a ella como «señora del campo de batalla, que derriba montañas»; «majestuosa, leona entre los dioses, que vence a los dioses airados, fuerte entre los gobernadores, que conduce a reyes; tú que haces fecundas a las mujeres ... poderosa Ishtar, ¡cuán grande es tu fuerza!». Colmándola de oraciones, el suplicante proseguía:

Allí donde fijas tu mirada, resucitan los muertos, se levantan los enfermos;
Los perdidos, mirando tu rostro, encuentran la dirección correcta;
Apelo a ti, miserable y turbado,
torturado por el dolor, tu sirviente,
¡sé misericordiosa y oye mi oración! ...
Te espero, mi señora; mi alma se dirige a ti.
Te imploro: líbrame de esta situación.
¡Absuélveme de mi culpa, mi debilidad, mi pecado,
olvida mis delitos, acepta mis súplicas![3]

Debemos advertir que los suplicantes consideraban omnipotente a la diosa. Con el símbolo de la vulva de la diosa, tallada en una piedra preciosa y ofrecida con la oración, celebraban el aspecto sagrado de la sexualidad femenina y el misterioso poder de dar vida,

2. *Ibid.*
3. Heinrich Zimmern, «Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl», *Der Alte Orient, 7, Jahrgang, Heft,* 3 (Leipzig, 1905), citas pp. 20-21.

que incluía el poder de curar. Y en las oraciones que apelan a la misericordia de la diosa, le ruegan como señora de los campos de batalla, más poderosa que los reyes, más poderosa que otros dioses. Sus plegarias a los dioses ensalzan asimismo las virtudes del dios y enumeran sus poderes con superlativos. Creo que los hombres y mujeres que elevaban estas plegarias cuando estaban en apuros debían pensar, igual que lo creían de los hombres, que las mujeres eran capaces de obrar poderes metafísicos y de actuar como posibles mediadoras entre los dioses y los seres humanos. Es una imagen mental bastante distinta, por ejemplo, a la de los cristianos que en época más tardía suplicarían a la Virgen María que intercediera ante Dios en su nombre. El poder de la Virgen María radica en su capacidad de apelar a la misericordia divina; proviene de ser madre y del milagro de su concepción inmaculada. No tiene poder por sí misma, y las fuentes de las que proviene su poder para interceder la separan irremisiblemente de las demás mujeres. La diosa Ishtar y otras diosas como ella tenían poder por derecho propio. Era el tipo de poder que tenían los hombres, derivado de las proezas militares y de la capacidad para imponer sus deseos sobre los dioses o para influirles. Y aun así Ishtar era una mujer con una sexualidad igual a la de las mujeres corrientes. Una no puede evitar mostrarse sorprendida ante la contradicción entre el poder de la diosa y las crecientes restricciones sociales sobre las vidas de la mayoría de las mujeres de la antigua Mesopotamia.

A diferencia de los cambios en el estatus social y económico de las mujeres, que sólo han recibido una atención puntual y aislada en los estudios sobre la antigua Mesopotamia, la transición del politeísmo al monoteísmo, y el vuelco de inflexión concomitante de poderosas diosas a un único dios masculino, han sido objeto de una vasta literatura. El tema ha sido abordado desde la óptica de la teología, la arqueología, la antropología y la literatura. Los artefactos históricos y artísticos han sido interpretados con las herramientas de sus respectivas disciplinas; los estudios lingüísticos y filosóficos han acrecentado el gran número de interpretaciones.[4]

4. William Foxwell Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*, Baltimore, 1957; Henri Frankfort *et al.*, *Before Philosophy*, Baltimore, 1963; John Gray, *Near Eastern Mythology*, Londres, 1969; Jane

De la mano de Freud, Jung y Erich Fromm, la psiquiatría y la psicología se han sumado como herramientas analíticas, dirigiendo nuestra atención a los mitos, símbolos y arquetipos.[5] Y recientemente varias autoras feministas de disciplinas diversas han tratado el período y el tema desde otra óptica, crítica ante los presupuestos patriarcales.[6]

La abundancia y diversidad de fuentes e interpretaciones hace que resulte imposible discutirlas y criticarlas todas ellas en este libro. Por consiguiente voy a centrarme, como he estado haciendo durante todo el tiempo, en unas cuantas cuestiones analíticas y trataré con más detalle unos pocos ejemplos que, en mi opinión, ilustran pautas mayores.

Metodológicamente, la cuestión más problemática es la relación que hay entre los cambios en la sociedad y los cambios en las creencias religiosas y los mitos. El arqueólogo, el historiador del arte y el historiador pueden testimoniar, documentar y observar tales cambios, pero no pueden explicar sus causas ni su significado con ningún tipo de certeza. Sistemas interpretativos diferentes ofrecen

Ellen Harrison, *Mythology*, Nueva York, 1963; Thorkild Jacobsen, *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, Cambridge, Massachusetts, 1970; Walter Jayne, *The Healing Gods of Ancient Civilizations*, New Haven, 1925; Alfred Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Berlín, 1929; E. O. James, *The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*, Londres, 1960; Samuel Noah Kramer, *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*, Bloomington, 1969; Samuel Noah Kramer, *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millenium B.C.*, Nueva York, 1961; Theophile J. Meek, *Hebrew Origins*, Nueva York, 1960; H. W. F. Saggs, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, Londres, 1978; Arthur Ungnad, *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, Jena, 1921; Hugo Winckler, *Himmels und Weltenbild der Babylonier*, Leipzig, 1901.

5. Sigmund Freud, *Moses and Monotheism: Three Essays*, en *Complete psychological Works*, Londres, 1963-1974, vol. 23, pp. 1-137; Erich Fromm, *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths*, Nueva York, 1951; Robert Graves, *The White Goddess: A Historical Grammar of Poetic Myth*, Nueva York, 1966; Erich Neumann, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, Princeton, 1963.

6. Judith Ochshorn, *The Female Experience and the Nature of the Divine*, Bloomington, 1981; Carole Ochs, *Behind the Sex of God*, Boston, 1977; Peggy Reeves Sanday, *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*, Cambridge, Inglaterra, 1981; Merlin Stone, *When God Was a Woman*, Nueva York, 1976.

respuestas variadas, ninguna de las cuales resulta totalmente satisfactoria. En el presente caso, me parece que lo más importante es registrar e investigar las evidencias históricas y ofrecer una explicación coherente, aunque admito que es un tanto especulativa. Como lo son todas las demás explicaciones, incluida, sobre todo, la tradición patriarcal.

Presupongo que la religión mesopotámica respondía a, y reflejaba, las condiciones sociales dentro de las diferentes sociedades. No se pueden crear construcciones mentales de la nada; siempre reflejan acontecimientos y conceptos de los seres humanos históricos en la sociedad. Así pues, la existencia de una asamblea de los dioses en la *Epopeya de Gilgamesh* ha sido interpretada como prueba de la existencia de asambleas comunitarias en la sociedad mesopotámica preestatal. Del mismo modo, la explicación que se da en el mito sumerio de Atrahasis acerca de que los dioses crearon a los hombres para que éstos pudieran servirles y librarles del trabajo duro, puede ser contemplada como un reflejo de las condiciones sociales en las ciudades-estado sumerias de la primera mitad del tercer milenio a.C., en donde un elevado número de personas trabajaban en los proyectos de regadío y en las faenas agrícolas centralizadas por los templos.[7] La relación entre mito y realidad por lo general no es tan directa, pero cabe suponer que nadie podría inventar el concepto de una asamblea de los dioses si no hubiera experimentado o conocido en algún momento una institución parecida en la tierra. Aunque no podamos asegurar con certeza que ciertos cambios políticos y económicos «ocasionaron» cambios en las creencias religiosas y en los mitos, no podemos dejar de ver la existencia de una pauta en los cambios de las creencias en varias sociedades que siguen o coinciden con ciertos cambios sociales.

El argumento que defiendo es que, igual que el desarrollo de la agricultura de arada, que coincidió con un incremento de la militarización, comportó grandes transformaciones en las relaciones de parentesco y de género, del mismo modo el desarrollo de unas monarquías fuertes y de los estados arcaicos trajo consigo cambios

7. Thorkild Jacobsen, «Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia», *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 2, n.° 3 (julio de 1943), pp. 162 y 165; sobre varios ejemplos de este tipo de correspondencia entre el mito y la realidad social, véase Saggs, *Encounter*, pp. 167-168.

en las creencias y símbolos religiosos. La pauta observable es: en primer lugar, la degradación de la figura de la diosa-madre y el ascenso y ulterior predominio de su consorte/hijo; luego, éste funde su imagen de dios de la tormenta con la del dios-creador que lidera el panteón de dioses y diosas. Dondequiera que se producen estos cambios, el poder de la creación y la fertilidad es transferido de la diosa al dios.[8]

La antropóloga Peggy Reeves Sanday ofrece algunas sugerencias metodológicas muy interesantes para interpretar tales transformaciones. Sanday argumenta que el simbolismo del género dentro de las narraciones acerca de la creación es una guía muy útil para el papel según el sexo y la identidad sexual en una sociedad dada. «De la manera en que articulan cómo fueron las cosas en un principio, las personas ... manifiestan sus relaciones con la naturaleza y lo que perciben como origen de poder en el universo.»[9] Sanday analizó 112 mitos de la creación y las sociedades donde se encontraban, hallando unas pautas claramente definidas. También encontró una clara correlación entre las definiciones del género dentro de los mitos de la creación y la manera en que la gente obtenía su comida y cuidaba a los niños:

> Allí donde los varones cazan, el padre se distancia más de la cría de los hijos, y el poder se concibe como algo que «está más allá del control del hombre». Cuando se enfatiza la recolección ... el padre está más cerca del cuidado de los niños y las nociones acerca del poder creativo van hacia simbolismos femeninos o de parejas.[10]

En 112 de los casos que ella ha estudiado, un 50 por 100 tenían mitos de la creación protagonizados por una deidad masculina, el 32 por 100 por una pareja divina y el 18 por 100 por una deidad femenina. Dentro de las sociedades con mitos masculinos de la creación, en el 17 por 100 de los casos el padre cuidaba de los niños y en el 52 por 100 cazaba animales de gran tamaño; en las socieda-

8. Una discusión y una visión general completas en Edwin O. James, *The Cult of the Mother-Goddes: An Archaeological and Documentary Study*, Londres, 1959, pp. 228-253.
9. Sanday, *Female Power*, p. 57.
10. *Ibid.*, p. 73.

des donde los mitos de la creación corren a cargo de una pareja, en el 34 por 100 de los casos el padre cuidaba de los niños y en el 49 por 100 cazaba; en las sociedades con mitos femeninos de la creación, en el 63 por 100 de ellas el padre cuidaba de los niños y en el 28 por 100 se dedicaba a la caza mayor.[11]

Si aplicamos a un tiempo anterior las generalizaciones de Sanday, derivadas del estudio de los pueblos primitivos actuales, esperaríamos encontrarnos con que los principales cambios económicos y sociales ocurrían antes o hacia la época en que hallamos pruebas del cambio en mitos sobre la creación en las sociedades del antiguo Próximo Oriente.[12] Dichas transformaciones se producen realmente en varias sociedades durante el segundo milenio a.C.

Voy a intentar repasar estos desarrollos y luego a analizar su significado centrándome en las principales metáforas explicativas y símbolos. Éstos se agrupan en torno a tres cuestiones básicas que toda religión ha de responder: 1) ¿quién creó la vida?, 2) ¿quién trajo el pecado al mundo?, 3) ¿quién hace de mediador entre los humanos y lo sobrenatural?, o, ¿a quién hablan los dioses?

Si abordamos estas cuestiones a través de la discusión de los cambios en las metáforas fundamentales, lo que estamos estudiando son las siguientes transformaciones en los símbolos: 1) de la vulva de la diosa a la simiente del hombre; 2) del árbol de la vida al árbol del conocimiento; 3) de la celebración de las nupcias sagradas a las alianzas bíblicas.

Los datos arqueológicos han confirmado la generalización del culto a la diosa-madre durante los períodos neolítico y calcolítico. Marija Gimbutas informa de que en la actualidad se conocen aproximadamente unas 30.000 estatuillas en miniatura hechas de arcilla, mármol, hueso, cobre y oro, de un total de unos 3.000 yacimientos tan sólo en el sureste de Europa, las cuales testimonian la veneración comunal a la diosa-madre. Gimbutas demuestra, por medio de las evidencias arqueológicas, que los símbolos culturales del neolítico pervivieron hasta el tercer milenio a.C. en la zona del Egeo y entrado el segundo milenio en Creta.[13] E. O. James habla del culto a la fertilidad que «quedó firmemente implantado en la religión del antiguo Próximo Oriente con el nacimiento de la agricultura durante la civilización neolítica, en y después del quinto milenio a.C.».[14]

11. *Ibid.*, pp. 61 y 66.

12. Se pueden plantear bastantes objeciones a un salto metodológico de esta índole, en especial porque conlleva unos supuestos de causa y efecto en la historia sumamente difíciles de sustanciar. No sabemos lo suficiente, si es que sabemos algo, de las prácticas de cuidar a los niños en Mesopotamia, e intentar reconstruir las variaciones en la caza de animales grandes y de menor tamaño sobrepasa los límites de este libro. No obstante, el muestreo de Sanday proporciona pruebas de la existencia de otras culturas con pautas de cambio similares en los mitos de creación, con lo cual refuerza mi tesis.

Existe una gran profusión de hallazgos arqueológicos de estatuillas femeninas, en todas las cuales se exageran los senos, el ombligo y la vulva, y que generalmente están en cuclillas, que es la postura que se suele adoptar en esta región durante el parto. Encontramos una de estas estatuillas en los estratos inferiores de las escavaciones de Čatal Hüyük, en el nivel perteneciente al séptimo milenio a.C., en forma de una diosa embarazada y que va a dar a luz. Sus piernas están separadas, sobresalen el ombligo y el vientre, y se encuentra rodeada de cuernos de toro o cabezas estilizadas de toro, que quizá simbolicen la capacidad de procreación masculina. Se han encontrado estatuillas parecidas en yacimientos situados en el valle del río Don en Rusia, en Iraq, Anatolia, Nínive, Jericó y el sur de Mesopotamia.

James, Gimbutas y otros han declarado de modo inequívoco que estas estatuillas son prueba de un extendido culto a la fertilidad. Esta afirmación ha encontrado fuertes objeciones en el aspecto metodológico. ¿Cómo podemos saber, en ausencia de evidencias que lo corroboren, qué significado tenían estas estatuillas para sus contemporáneos? ¿Cómo podemos saber su contexto y cómo podemos estar seguros de que estamos interpretando correctamente su simbolismo? Estas estatuillas aparecen, por ejemplo, en un elevado número en los yacimientos de la antigua Israel de los siglos VIII y VII a.C. En ese momento el yahvismo ya estaba firmemente establecido como religión principal de Israel. Obviamente el hallazgo de estas estatuillas no es razón suficiente para hablar de la existencia de una difundida adoración a la diosa-madre. Un ejemplo pare-

13. Marija Gimbutas, *Goddesses and Gods of Old Europe*, Berkeley, 1982, p. 18. Véase también James, *Mother-Goddes*, pp. 1-46. Stone, en *When God Was a Woman*, se ocupa en detalle de la larga historia del culto a la gran diosa.

14. E. O. James, *The Ancient Gods*, p. 47.

cido, que ilustra los límites de las generalizaciones que meramente se basan en la evidencia arqueológica, es el de las imágenes de la Vírgen María en la Edad Media. Si una arqueóloga del futuro hallara miles de imágenes de estas en los pueblos de Europa, cometería un grave error si concluyera a partir de ese hallazgo que en esos lugares se adoraba a una deidad femenina. Por otro lado, sin duda alguna esa arqueóloga habría encontrado también imágenes de la figura de Cristo en la cruz, lo que modificaría sus conclusiones. Por tanto, la ausencia de otras representaciones figurativas en número similar en los yacimientos neolíticos nos autoriza a decir que estas estatuillas tenían un significado especial, posiblemente religioso. Las características que comparten, su amplia difusión y la convencionalidad en la ejecución sugieren que, como mínimo, se las utilizaba como amuletos, posiblemente para ayudar a las mujeres en el momento del parto. Estas pequeñas esculturas aparecen durante miles de años sobre una área muy amplia.

Otra interpretación posible es que el hallazgo de estas estatuillas en numerosísimos yacimientos nos informa de la existencia continuada de una práctica religiosa popular que coexiste o se opone a la religión establecida. Dicha conclusión estaría justificada en lo que concierne a las figuras de diosas desnudas del siglo VIII a.C. en Israel y las imágenes de la Virgen María en la Europa medieval.

El argumento más fuerte en pro de un significado religioso para las estatuillas femeninas del neolítico lo constituyen los testimonios históricos del cuarto milenio en adelante extraídos de los mitos, los rituales y las narraciones sobre la creación. En ellos, la figura de la diosa-madre es prácticamente la figura dominante de las narraciones más antiguas. Ello nos autoriza a extrapolar su significado a los hallazgos arqueológicos con un cierto grado de confianza. Sin embargo, existe el peligro de que lo estemos distorsionando al hacer generalizaciones muy amplias a partir de una evidencia puntual. El asiriólogo A. L. Oppenheim nos alerta de este peligro respecto a nuestras interpretaciones de la religión mesopotámica en el segundo milenio a.C. De este período se dispone de abundantísimos testimonios —arqueológicos, literarios, económicos y políticos—, y aun así Oppenheim considera casi imposible que los estudiosos modernos puedan reconstruir la visión del mundo y los valores religiosos de aquella civilización.[15] Como mucho, podemos decir que la gran profusión de figuras femeninas con aquellos atributos sexuales que enfatizan la maternidad halladas en el neolítico se corresponde con los materiales mitológicos y literarios de época más tardía que celebran el poder de las diosas en la fertilidad y la fecundidad. Es probable que nos informen de una veneración a una gran diosa de antes, pero no es seguro.

Pisamos un terreno más firme con las evidencias arqueológicas del cuarto milenio en adelante. Las estatuillas de diosas aparecen en unos emplazamientos más elaborados y con unos atributos simbólicos característicos y que constantemente se repiten. La diosa aparece entre columnas o árboles, acompañada de cabras, serpientes y pájaros. Los huevos y los símbolos vegetales se asocian a ella. Estos símbolos indican que era adorada como fuente de fertilidad para la vegetación, animales y humanos. Está representada por la diosa de las serpientes minoica, con sus pechos al descubierto. En Sumer se le rendía culto como Ninhursag e Inanna; en Babilonia como Kubab e Ishtar; en Fenicia como Astarté; en Canaán, como Anath; en Grecia, como Hekate-Artemis. Su frecuente asociación con la luna simboliza sus poderes místicos sobre la naturaleza y las estaciones. El sistema de creencias manifestado en el culto a la gran diosa era monista y animista. Existía una unión entre la tierra y las estrellas, los humanos y la naturaleza, el nacimiento y la muerte, todo lo cual se encontraba en la gran diosa.

Los cultos a la gran diosa estaban basados en la creencia de que ella, en una u otra de sus manifestaciones, era la dadora de vida. Pero también se la asociaba a la muerte. Se le suplicaba y celebraba por su virginidad y cualidades maternales. La diosa Ishtar, por ejemplo, era descrita como la que libremente otorga sus favores sexuales, la protectora de prostitutas, la patrona de las casas de cerveza, y al mismo tiempo la novia virginal de los dioses (por ejemplo, en el mito de Dumuzi). La sexualidad femenina estaba consagrada a su servicio y se la honraba en sus rituales. Los pueblos antiguos no veían ninguna contradicción entre estos atributos opuestos. La dualidad de la diosa representaba la dualidad que podía observarse en la naturaleza: la noche y el día, el nacimiento y la muerte, la luz y la oscuridad. Así pues, en las primeras fases

15. A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, Chicago, 1964, cap. 4.

que se conocen de cultos religiosos, se reconocía la fuerza femenina como imponente, poderosa y trascendental.

La supremacía de la diosa está expresada también en los primeros mitos sobre el origen, que conmemoran la capacidad creadora y dadora de vida de las mujeres. En la mitología egipcia el primitivo océano, la diosa Nun, da a luz al dios sol Atum, quien crea entonces al resto del universo. La diosa sumeria Nammu crea por partenogénesis al dios del cielo An y a la diosa de la tierra Ki. En los mitos babilónicos la diosa Tiamat, el primitivo mar, y su consorte paren dioses y diosas. En la mitología griega la diosa de la tierra Gaia crea, en un parto virginal, al dios del cielo Urano. La creación de los humanos se le atribuye a ella. En la versión asiria de un antiguo mito sumerio la sabia Mami (conocida también como Nintu), «la engendradora, la que crea a la humanidad», moldea con arcilla a los humanos, pero es el dios Ea «quien abrió el ombligo» de las figuras, completando de esta manera el proceso de dar vida. En otra versión de la misma historia, Mami, urgida por Ea, termina por sí misma el proceso creativo: «La engendradora, la creadora del destino por parejas los completó ... Mami da forma a las figuras de las personas».[16]

Estas narraciones acerca de la procreación expresan conceptos derivados de antiguas maneras de venerar la fertilidad femenina. La fuerza primaria en la naturaleza es el mar, el agua, el misterio del huevo, que se abre para crear una nueva vida. La diosa de la serpiente, la diosa del mar, la diosa virgen y la diosa que moldea con arcilla a los seres humanos; la mujer es la clave del misterio.

Por otro lado, hemos de señalar que mientras que el acto creador es desempeñado por la diosa, el dios varón aparece frecuentemente involucrado de una forma decisiva en el proceso inicial de creación. El reconocimiento del principio de una cooperación necesaria entre hombre y mujer en el proceso de creación parece que está firmemente establecido en la mitología sumeria y acadia.

Con la domesticación de los animales y el desarrollo de la ganadería, la función del varón en el proceso de creación se hizo más

16. Véase el mito de «Atrahasis» en James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1950, p. 100.

evidente y se comprendió mejor.[17] En una posterior etapa de desarrollo encontramos a la diosa-madre con una pareja masculina, un hijo o un hermano, que la acompaña en los ritos de la fertilidad y con quien se une. En los mitos y los ritos, se trata de un dios joven que ha de morir para que luego pueda renacer. Todavía es la gran diosa quien crea la vida y gobierna la muerte, pero ahora se reconoce mucho más la participación masculina en la procreación.

Las nupcias sagradas (*hieros gamos*) y otros ritos anuales similares, festejados por muchas sociedades distintas durante el cuarto y tercer milenios a.C., expresaban estas creencias. Hasta que la diosa se había unido al joven dios y había tenido lugar la muerte y el renacimiento de éste, no podía comenzar el ciclo anual de las estaciones. La sexualidad de la diosa es sagrada y otorga las bendiciones de la fertilidad a la tierra y a las personas que, por cumplir los ritos, le agradan. El rito de las nupcias sagradas cobró varias formas y era practicado en toda Mesopotamia, Siria, Canaán y en el Egeo. Entre sus muchos significados complejos está el de que ello transformaba todo el poder fértil de la diosa-madre en la fertilidad más doméstica de «la diosa de los cultivos».[18]

En estos mitos del tercer y segundo milenios a.C. hay pruebas también de que se introduce un nuevo concepto del origen en el pensamiento religioso: nada existe hasta que no tiene un nombre. El nombre implia que existe. Los dioses cobran existencia cuando se les da un nombre, igual que los humanos. La *Epopeya de la Creación* babilónica (*Enuma Elish*) empieza del siguiente modo:

> Abajo la tierra todavía no tenía un nombre,
> Nada, excepto Apsu, el creador,

17. En apoyo a esta explicación véase, por ejemplo, James, *Mother-Goddess*, p. 228. «Con el establecimiento de la ganadería y la domesticación de rebaños, la función del varón en el proceso de engendramiento se volvió más clara a medida que los hechos fisiológicos relativos a la paternidad se iban haciendo más comprensibles y se reconocieron. Entonces se asignó una pareja masculina a la diosa-madre, en calidad de hijo y amante suyo, o de hermano y marido. Sin embargo, aunque él era quien engendraba la vida, ocupaba una posición inferior a la de ella, y de hecho era una figura secundaria en los cultos.» Véase también Elizabeth Fisher, *Woman's Creation: Sexual Evolution and the Shaping of Society*, Garden City, Nueva York, 1979, cap. 19.

18. James, *Mother-Goddess*, p. 228; E. O. James, *Myth and Ritual in the Ancient Near East*, Londres, 1958, pp. 114-117.

(y) Mummu-Tiamat, la engendradora de todos,
como un solo cuerpo mezclaron sus aguas ...
Cuando todavía no había sido creado ninguno de los dioses
no tenían nombre y sus destinos eran inciertos.
Entonces fue cuando crearon a los dioses dentro de sí.[19]

Aquí el principio de fertilidad, antiguamente en poder de la diosa-madre, tiene que «mezclarse» con el «creador» masculino antes de que pueda comenzar el ciclo de nacimientos. Pero antes de que tenga lugar la creación, debe existir un concepto, algo «dentro de sí», a lo que luego se «dará un nombre» o se «llamará» a la vida. Asimismo, en la *Epopeya de Gilgamesh*, los otros dioses hacen un llamamiento a la diosa Aruru y le encargan que fabrique un hombre, el doble de Gilgamesh:

Crea ahora su doble ...
Cuando Aruru les oyó,
concibió en su mente un doble de Anu.
Aruru lavóse las manos,
cogió arcilla y la arrojó sobre la estepa,
[sobre la este]pa creó al valeroso Enkidu.[20]

En otro mito acadio, el dios Enlil dibuja el contorno de un dragón sobre el cielo y éste cobra vida. Como hace observar el asiriólogo Georges Contenau: «El dios creador define mentalmente la naturaleza que va a tener su creación; cuando en su imaginación ya tiene la forma definitiva y le ha dado un nombre, el dios dibuja su figura con lo cual adquiere plena vida».[21]

Dar un nombre tiene un profundo significado dentro del sistema de creencias de la antigua Mesopotamia. El nombre revela la esencia de su portador; también lleva consigo un poder mágico. El concepto ha perdurado durante milenios en mitos y cuentos de hadas. La persona que pueda adivinar el nombre de otra adquiere un poder sobre ella, como sucede en el cuento alemán *Rumpelstilskin*. Una persona a quien se le acaba de dar un poder recibe un

19. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, pp. 60-61.
20. *Ibid.*, p. 74.
21. Georges Contenau, *Everyday Life in Babylon and Assyria*, Londres, 1954, p. 197. Véase también: Jeremias, *Geisteskultur*, pp. 33-34.

nombre. De este modo, el dios Marduk recibe en el mito babilónico de la creación cincuenta apelativos en símbolo de su poder. Más adelante hablaremos de cómo se utiliza este poder de los nombres y de darlos en el Libro del Génesis. Lo que es importante observar aquí es que en algún momento en la historia cambió el concepto de creación de ser meramente la representación de la fuerza mística de la fertilidad femenina a ser un acto consciente de creación, en el que a menudo están involucradas deidades de uno y otro sexo. Este elemento consciente expresado en «la idea», «el concepto», «el nombre» de lo que se va a crear, puede que refleje un cambio en la conciencia humana ocasionado por transformaciones importantes dentro de la sociedad.

El momento en que aparecen por vez primera estos conceptos es cuando se «inventó» la escritura y con ella la historia. Guardar registros y la elaboración de sistemas simbólicos demuestran un poder de abstracción. El nombre que queda escrito entra en la historia y se inmortaliza. A las personas de aquellos tiempos les debió de parecer algo mágico. La escritura, guardar registros, el pensamiento matemático y la elaboración de numerosos sistemas simbólicos alteraron la manera en que las personas percibían su relación con el tiempo y el espacio. No nos ha de sorprender encontrarnos con que los mitos religiosos reflejen estos cambios de conciencia.

Desde la perspectiva de este estudio, centrado en el desarrollo y la institucionalización de los símbolos del género patriarcales, hemos de darnos cuenta de que la simbolización de la capacidad de crear, como en el concepto de dar un nombre, simplifica el alejamiento de la diosa-madre como principio de poder creador único.

Alejarse de los hechos observables de la fertilidad femenina y conceptualizar un poder creativo simbólico, que pueda expresarse en el «nombre», «el concepto», es, por así decirlo, un nivel superior de pensamiento. No hay mucha distancia entre ello y el concepto del «espíritu creador» del universo. Y, sin embargo, ese paso adelante en la capacidad de abstraer y de crear símbolos que puedan representar conceptos abstractos es una precondición esencial en el camino hacia el monoteísmo. Hasta que las personas no pudieron imaginarse un poder abstracto, invisible e insondable, personificado por ese «espíritu creador», no pudieron reducir sus incontables, antropomorfizados y conflictivos dioses y diosas a un único Dios. La etapa de transición está expresada en aquellos mitos de

la creación que describen al «espíritu creador» como el dios del aire, el dios de los vientos, el dios del trueno, que crea cuando insufla su «aliento vital» a los seres que ha fabricado de forma mecánica. Me parece bastante probable que los cambios históricos de la sociedad, que dieron importancia a la monarquía y al poder militar, indujeran a los hombres a crear un símbolo divino masculino que encarnase el principio, que acababan de conocer, de poder creador simbólico. Como vamos a ver, este proceso se prolonga durante un período de más de mil años y culmina en el Libro del Génesis. El hecho de que en las creencias egipcias el principio engendrador estuviera personificado por el dios Osiris desde el tercer milenio a.C. secunda la tesis de que las condiciones religiosas reflejaban las condiciones sociales. En este caso, el pronto establecimiento de una poderosa monarquía, en la que los faraones gobernaban en concepto de dios viviente, quedó reflejado en el poder y el predominio de los dioses masculinos en los mitos de la creación.

El siguiente gran cambio observable en estos mitos aparece simultáneamente al nacimiento de los estados arcaicos bajo unos reyes poderosos. A comienzos del tercer milenio a.C., la figura de la diosa-madre es depuesta de su liderato del panteón divino. Cede paso a un dios masculino, por norma al dios del viento y el aire o al dios del trueno, quien, con el paso del tiempo, se asemejará cada vez más a uno de los nuevos reyes terrenales.

Durante este proceso de transformación las antiguas diosas de la tierra aparecerán ahora en el lugar de las hijas y esposas de los dioses de la vegetación. Damkina, la señora de la tierra mesopotámica, se convierte en consorte de Ea o Enki, el dios de las aguas. Cambios parecidos se producen en las diosas-madre: Ninlil, Nintu, Ninhursag, Aruru. La descripción sumeria más antigua del panteón de dioses representa al dios del cielo An y a la diosa de la tierra Ki presidiendo al unísono a los otros dioses.[22] De su unión nacerá el dios del aire Enlil. Su principal centro de veneración es Nippur, una ciudad-estado en constante conflicto con Eridu, cuya deidad es Enki. En *c.* 2400 a.C. los principales dioses aparecen enumerados en el siguiente orden: An (cielo), Enlil (aire), Ninhursag (la reina de la montaña) y Enki (señor de la tierra). Puede que Ninhursag represente a la diosa de la tierra Ki, relegada ahora a

22. La palabra sumeria *anki* significa «universo».

un puesto inferior. En textos todavía más tardíos, de *c.* 2000 a.C., ella aparece mencionada en último lugar después de Enki. El sumeriólogo Samuel Noah Kramer explica este cambio dentro de la teogonía como consecuencia del creciente ascenso de los sacerdotes, asociados a unos templos concretos y a unas ciudades con unos gobernantes particulares. Estos sacerdotes codifican los antiguos mitos con fines políticos. Kramer repara en la ausencia de la lista de Namu, la diosa-madre, antiguamente aclamada como creadora del universo y madre de los dioses. Él cree que se transfirieron sus poderes a su hijo Enki «en un claro intento por disculpar este acto de piratería sacerdotal».[23]

La relación entre cambios sociales y cambios en las teogonías se hace aún más explícita más tarde. En el *Enuma Elish*, del que hemos hablado antes (escrito en *c.* 1100 a.C.), unos primitivos dioses rebeldes que desean crear el orden hacen frente al caos, representado por la diosa dadora de vida Tiamat. Sobreviene una batalla terrible en la que los dioses rebeldes son liderados por un joven dios que acaba destruyendo físicamente a Tiamat, con el cadáver de la cual creará la tierra y el cielo. Los dioses matan también al marido de Tiamat y con su sangre mezclada con la tierra crean a la humanidad. Es muy significativo que el joven dios que en el relato épico asesina a Tiamat sea Marduk, el dios venerado en la ciudad de Babilonia. Marduk aparece por primera vez en Babilonia en tiempos de Hammurabi, quien convirtió su ciudad-estado en la primera de la región mesopotámica. En el *Enuma Elish*, escrito unos 600 años después, parte del antiguo material mítico queda transformado en un vasto sistema teológico. El joven dios Marduk asciende ahora al poder supremo entre los dioses. En un proceso similar durante el período de su dominio político, los asirios contaron su mito de la creación poniendo al dios nacional Ashur en el centro de su historia.[24] Como observa un especialista:

> El ascenso de los dioses nacionales, Marduk y Ashur, al principal puesto de poder en el mundo de los dioses ... refleja la consi-

23. Samuel Noah Kramer, «Poets and Psalmists; Goddesses and Theologians: Literary, Religious and Anthropological Aspects of the Legacy of Sumer», en Denise Schmandt-Besserat, *The Legacy of Sumer: Invited Lectures on the Middle East at the University of Texas at Austin*, Malibú, 1976, p. 14.

24. Edward Chiera, *They Wrote on Clay*, Chicago, 1938, pp. 125-127.

> guiente cristalización de Mesopotamia en dos estados rivales, cada uno bajo la dirección de un monarca absoluto ... El poder y la toma de decisiones estaban ahora centralizados en Marduk y en Ashur, mientras que los restantes dioses actuaban como sus agentes o mediadores.[25]

En la mitología cananea, Baal, el joven dios de la tormenta, pasa a encabezar el panteón. Cuando a raíz de un conflicto con su adversario, Mot, el dios de la muerte, desciende al mundo subterráneo, desaparece toda la vegetación de la faz de la tierra. Anath, la hermana y consorte de Baal, le busca por doquier. Cuando encuentra su cadáver, lo entierra, y se enzarza en una cruenta batalla con Mot, al que mata. Anath corta en pedazos el cuerpo de Mot, lo tritura, lo avienta en un tamiz, lo muele en un molino y lo esparce por los campos. El trato simbólico que recibe Mot, como si se tratase de cereal, sirve para devolver la fertilidad a la tierra. Cuando Baal regresa de entre los muertos para librar otras batallas y la victoria definitiva sobre Mot, Anath, quien en el mito mostraba todas las primitivas cualidades de la diosa-madre (ferocidad en el campo de batalla, fuerza y el poder de dar fertilidad), queda a la sombra de él, que se ha convertido en el dios supremo y en el dador de vida.[26]

Ya hemos hablado antes de cómo los monarcas toman las riendas del templo dedicado a la divinidad suprema. De esta manera en Lagash, a principios de la monarquía, Lugalanda se nombró a sí mismo administrador principal del templo del dios Ningirsu y a su esposa Baranamtarra administradora del templo de la diosa Bau. En un período posterior, durante el reinado de Hammurabi, cuando la monarquía ya está firmemente consolidada y cubre un vasto reino, el rey encarna parte de los atributos divinos. Es como si hubiera un flujo continuado de poder, santidad y energía entre el dios y el rey. No es sorprendente que durante el proceso la diosa-madre no sólo pierda su supremacía sino que generalmente se la amanse y transforme en la esposa del dios supremo. Y sin embargo, al mismo tiempo, de algún modo misterioso ella se aparta y adquiere un nuevo protagonismo y una nueva identidad bajo formas diversas, que continuarán teniendo fuerza en la religión popular. Hablaremos de este proceso más adelante.

25. Jacobsen, *Tammuz*, pp. 20-21.
26. James, *Ancient Gods*, pp. 87-90.

El cambio en la posición de la diosa-madre, su arrinconamiento, se produce en numerosas culturas y en épocas distintas, pero generalmente va asociada a los mismos procesos históricos. En Elam, la diosa-madre reina en la cumbre durante el tercer milenio a.C., pero pasa a ocupar un segundo puesto en importancia, después de su consorte Humban, en fecha posterior. El mismo proceso ocurrió en diferentes épocas en Anatolia, Creta y Grecia. En Egipto, donde desde antiguo predomina la figura de un dios masculino, podemos encontrar algunos indicios de un predominio muy anterior de la diosa. Isis, la «mujer del trono», encarnaba el poder misterioso de la monarquía. Como F. O. James ha constatado: «En cuanto a tal fue la fuente de vitalidad antes de convertirse en el prototipo de madre fuente de vida y esposa leal».[27]

Un examen a fondo de la sociedad hitita y de su desarrollo nos proporciona un buen ejemplo de la transición de la monarquía y la sucesión real matrilineales a la monarquía y la sucesión patrilineales, y la manera en que ello se refleja en la religión.

La sociedad hitita floreció entre 1700 y 1190 a.C. en la antigua Anatolia. Combinaba elementos procedentes de la cultura Hatti, más antigua, con los de un pueblo indoeuropeo que asoló la región probablemente a finales del tercer milenio a.C. El antiguo gobierno de Hatti estaba basado en un sistema en el que el derecho de sucesión recaía en la *tawananna*, la hermana del príncipe. La casa real de Hatti practicaba el matrimonio entre hermano y hermana, algo similar a la relación de parentesco en las familias reales de Egipto. Un gobernante se casaba con su hermana, quien en concepto de *tawananna* era una sacerdotisa con considerable poder económico y político, como el derecho a recaudar impuestos de las ciudades. Su hijo varón heredaba el derecho de sucesión no porque su padre fuera el rey sino porque el derecho de sucesión residía en la *tawananna*. El cargo era hereditario, de manera que la hija de la *tawananna*, que lo heredaba, obtenía un puesto de poder tan importante como el de su hermano. Posteriormente, cuando se prohibió el matrimonio entre hermano y hermana, la *tawananna* continuó siendo sacerdotisa y teniendo el poder sucesorio. Ello significaba ahora que el hijo de su hermano sería el sucesor al trono.

A principios del segundo milenio el primer monarca hitita pode-

27. James, *Mother-Goddess*, p. 241.

roso, Hattusil I, no sólo desafió el principio tradicional sucesorio al nombrar heredero suyo a su nieto por delante de su hijo, lo que le puso en una situación conflictiva con su tía, sino que también abolió el cargo de *tawananna* y se proclamó a sí mismo sumo sacerdote. También comenzó a nombrar a las princesas reales sacerdotisas de los santuarios de las diosas.[28] Hemos visto antes que en Sumer se produjo este mismo proceso durante la formación de los estados arcaicos.

Pero el decreto de Hattusil I no abolió la fuerte tradición matrilineal, y el principio sucesorio, según el cual el hijo del hermano de la *tawananna* tenía que ser el rey, persistió. El nieto de Hattusil continuó la expansion hitita e invadió Babilonia, pero fue asesinado y el reino se vio acosado por los conflictos internos de familia y los asesinatos de palacio en torno a la cuestión sucesoria. Ello coincidió con la invasión hurrita y la conquista de la mayor parte de Siria.

Un yerno del rey, Telepinu, se convirtió en el monarca, probablemente siguiendo la antigua costumbre matrilineal de aceptar a un «hombre casado en la familia» como sucesor real en ausencia de un heredero, e intentó imponer la sucesión patriarcal en su edicto, *c.* 1525 a.C. El edicto especificaba que si no se tenían hijos en la línea de sucesión, el marido de la hija de más categoría se convertiría en el rey. El edicto describe también el período previo de derrame de sangre que parece que se debió a la transición de un sistema de parentesco a otro. Sin duda testimonia la fuerza de la tradición sucesoria matrilineal.[29]

Dicha tradición tuvo la suficiente fuerza para perdurar otros 150 años más, durante los cuales una nueva dinastía se instaló en el poder. Quedó reflejada en la disputa entre el rey Tuthaliya y su hermana, a la que acusaba de practicar brujería. La querella se resolvió mediante un compromiso por el cual el hijo del rey le sucedía en el trono, mientras que la hija del monarca se convertía

28. Shoshana Bin-Nun, *The Tawananna in the Hittite Kingdom*, Heidelberg, 1975, pp. 158-159. Véase también O. R. Gurney, «The Hittites», en Arthur Cotterell, *The Encyclopaedia of Ancient Civilizations*, Nueva York, 1980, pp. 111-117. Hattusil I dejó un testamento escrito que documenta sobre dichos cambios históricos.

29. Carol F. Justus, «Indo-Europeanization of Myth and Syntax in Anatolian Hittite: Dating of Texts as a Index», *Journal of Indo-European Studies*, vol. 2 (1983), pp. 59-103. La mención a Telepinu está en las pp. 63 y 74.

en la *tawananna* y desempeñaba el cargo de sacerdotisa de la diosa del sol. Mediante este acuerdo el derecho de sucesión pasó sutilmente al monarca. Sería la última vez en la historia hitita que una pareja de hermanos compartirían de esta manera el poder temporal y religioso. Que estas luchas internas debilitaron al gobierno puede verse en el hecho de que los enemigos del país lo llevaron al borde del colapso.

En el año 1380 a.C. un rey poderoso, Suppiluliuma I, inició el período neohitita de formación de un imperio, que durante casi cien años haría del reino hitita un rival en grandeza para Egipto y Babilonia. Restableció la hegemonía hitita sobre Siria al vencer a los hurritas y llevar su reino hasta Damasco. Muy probablemente, su éxito al abolir finalmente el cargo de *tawananna* como personificación del derecho de sucesión matrilineal se halla intrínsecamente ligado a su fuerte monarquía y su éxito como hacedor de un imperio. Suppiluliuma I transformó el cargo de *tawananna* al instalar en él a su reina, conservándose de esta manera la forma aunque variara el contenido. En lo sucesivo los derechos de sucesión estuvieron en manos del monarca, cuya esposa, y no hermana o hija, era investida *por obra de su poder* en el cargo de *tawananna* y sacerdotisa, puestos que ahora estaban despojados de sus poderes principales y hereditarios.

Suppiluliuma I pacificó las áreas conquistadas e instaló reyes decorativos, que se convirtieron en vasallos suyos y a los que casó con sus hijas. Ya hemos visto que esta práctica se seguía en Sumer y Mari por motivos dinásticos similares. Es una práctica que altera de modo significativo la relación de las mujeres con el poder político, al hacer de ellas instrumentos de las decisiones de poder masculinas y al hacer que su propio poder dependa de sus servicios sexuales y reproductores hacia un varón concreto.

El hijo y el nieto de Suppiluliuma I siguieron sus pasos y extendieron el poder hitita hasta el Egeo y Siria. De nuevo, tras la muerte del nieto, sobrevino una lucha por la sucesión que finalizó cuando el hermano del rey, Hattusil III, usurpó el trono. Este monarca, que firmó tratados de amistad y de asistencia mutua con Egipto y Babilonia, llevó el reino a su momento de mayor prosperidad. Ascendió a su esposa, Puduhepa, al rango de cogobernante. Es significativo que incluso entonces tuviera tanta fuerza la antigua tradición sucesoria que el monarca usurpador se vio en la necesidad

de escribir una «Apología» en la que atribuye a su diosa protectora, Ishtar, la inspiración a su acceso al poder y a su matrimonio con su esposa Puduhepa. Así, la fuerte tradición de sucesión por línea materna y de poder político a cargo de las mujeres quedó transformada, tras trescientos años de luchas, en el cargo de una reina poderosa que suplía a veces a su marido en una sociedad patriarcal.[30]

El poderío hitita se mantuvo otros cincuenta años después de la muerte de Hattusil III y terminó hacia 1200 a.C. con las invasiones de los «pueblos del mar», seguidas unos siglos más tarde por la conquista asiria de toda la región. Lo que quedó del imperio hitita fueron una lengua, una fuerte tradición artística y la escritura jeroglífica. Para lo que aquí nos ocupa, sin embargo, quedó también la historia de la transformación del panteón de dioses y diosas, que coincidió con los acontecimientos políticos que antes hemos seguido.

Carol F. Justus, que ha estudiado la transformación del panteón hitita por medio de la comparación lingüística, ha observado que las principales divinidades experimentaron un cambio de sexo durante el proceso, lo que ella interpreta como un símbolo de los cambios políticos y sociales entre ambos sexos en la sociedad hitita.[31]

Antes de la conquista hitita, los pobladores indoeuropeos de estas tierras adoraban a un panteón de deidades masculinas y femeninas encabezados por un dios del sol (Sawel) y un dios de la tormenta (Dyew). Ambas figuras aparecen en distintas formas en muchas religiones antiguas. El dios sol se caracteriza en todas partes por ser el que todo lo ve y el que todo lo abarca. Su carro tirado por caballos cruza el cielo. El dios de la tormenta (sánscrito, Dyaus pitar; griego, Zeus; en homérico, Zeu(s) pater; latín, Júpiter) se caracteriza por ser «resplandeciente», padre, creador de los hombres, progenitor. Se le asocia al tiempo y al relámpago. Los pobladores hattis de la región adoraban también a una diosa del sol, Estan, y a un dios de la tormenta, Taru.

Los hititas, sintetizando elementos de ambas culturas, rendían

30. *Ibid.*, p. 63.

31. La argumentación que presento parte del estudio de Justus. Véase *ibid.*, pp. 67-92.

culto a un dios del sol, Istanu, una versión renovada de la diosa del sol Estan, transformada ahora en varón. Esta divinidad masculina era adorada durante el período neohitita como «padre» y «rey». En los himnos que se le dedican se le atribuye el establecimiento de las costumbres y las leyes sobre la tierra y se dirigen a él como «padre y madre de los oprimidos». El epíteto puede ser perfectamente una alusión a sus orígenes en una divinidad femenina y masculina a la vez. Su poder divino se equipara al que tiene el dios Marduk sumerio y el dios Ashur asirio, deidades que ascienden al trono celestial en el mismo momento en que surge un reino fuerte sobre la tierra.

En un período hitita algo posterior se adora a la diosa del sol Arinna como «reina». Recuerda a la antigua diosa Estan, que iba asociada al mundo subterráneo, aunque ahora los símbolos de su culto la asocian al sol. Significativamente, la reina Puduhepa, cogobernante con su esposo en una época en que el mando patriarcal estaba ya firmemente establecido, se dirigía a la diosa como «reina del cielo y la tierra». En el momento en que la *tawananna* es la esposa del rey y ya no incorpora en sí la línea de sucesión real, este cambio en la función de la divinidad femenina, aclamada ahora por ser la patrona y la protectora del rey y la reina, puede servir perfectamente para legitimar desde el cielo una invasión de poder sobre la tierra. No nos sorprenderá saber que en un período todavía más tardío la diosa del sol Arinna se ha convertido en Hepat, la consorte del dios-sol, quien entre tanto se ha visto destronado por el dios de la tormenta Teshup. Esta evolución se asemeja a la pauta que hemos constatado en otros lugares, en la que el dios de la tormenta reemplaza al dios del sol.

Carol Justus define el significado de estos cambios tal y como sigue:

> Hasta que el rey hitita no asumió la autoridad religiosa de la *tawananna*, así como el derecho a que su propio hijo le sucediera, no controlaba realmente el territorio de Hatti ... Los intentos por irse adueñando de las esferas de autoridad femenina fueron progresivos ... Los cambios en el panteón divino desde la diosa del sol Estan, la reina, al dios del sol Istanu, el rey, al nuevo rey del cielo, el dios de la tormenta, reflejan la absorción gradual de los derechos femeninos por parte de la estructura patriarcal.[32]

32. *Ibid.*, pp. 91-92.

Lo que sabemos de las prácticas religiosas en el antiguo Próximo Oriente nos ha llegado a través de los documentos literarios y religiosos conservados en tablillas de arcilla. La abrumadora mayoría de ellas son el producto de escribas sacerdotales ligados a diversos templos y palacios. Incluso si pasamos por alto las distorsiones y alteraciones lógicas en los textos, hechas en interés de una divinidad o de un personaje real determinados, hemos de entender que lo que aquí estamos analizando son aquellos mitos y textos transmitidos y aprobados por una elite de la sociedad. Es posible que las versiones escritas de los mitos y teogonías hayan gozado del favor popular, pero no podemos estar seguros de ello. El paso de la diosa-madre al dios del trueno puede ser más prescriptivo que descriptivo. Es posible que nos informe más de lo que la clase alta de sirvientes reales, burócratas y guerreros querían que creyera la población, que de lo que realmente creía ésta.

Durante los mismos siglos en que hemos ido siguiendo los cambios hacia figuras divinas patriarcales, floreció y se difundió todavía más el culto a ciertas diosas. Puede que la gran diosa hubiera quedado arrinconada en el panteón divino, pero se la siguió venerando en sus múltiples manifestaciones. Todos los asiriólogos atestiguan su enorme popularidad y la persistencia de su culto, bajo diversos disfraces, en todas las grandes ciudades del Próximo Oriente durante casi dos mil años. La antigua diosa-madre absorbió los rasgos y las características de diosas parecidas en otras regiones, cuando a raíz de las conquistas y las ocupaciones de territorios se difundieron los cultos a aquéllas.

La diosa egipcia Isis es una muestra de la difusión y el aspecto sintetizador del culto a la diosa-madre. Mientras fue «la mujer del trono» durante el período más antiguo, personificaba la realeza sagrada y el misterio de la sabiduría; más tarde se convirtió en el prototipo de madre y esposa leal. Enseñó a su hermano-esposo Osiris los secretos de la agricultura y devolvió la vida a su cuerpo desmembrado. Durante el período helenístico se la veneró como *Magna Mater* en la parte occidental de Asia y en el mundo grecorromano.

En otras ocasiones, la misma gran diosa se transformó. En el período más antiguo sus atributos lo abarcaban todo: su sexualidad vinculada al nacimiento, la muerte y la resurrección; poderes sobre el bien y el mal, sobre la vida y la muerte; aspectos de madre,

guerrera, protectora e intercesora ante la divinidad masculina dominante. En períodos posteriores se dividieron estas diferentes cualidades y se encarnaron en distintas diosas. Su apariencia guerrera disminuyó, probablemente relegada al dios varón, y se subrayaron cada vez más sus cualidades como sanadora. Parece reflejar un cambio en el concepto de los géneros en las sociedades en donde se la veneraba.

Se hacía hincapié en su vertiente erótica en la diosa griega Afrodita y en la romana Venus. Sus cualidades como sanadora y protectora de las mujeres en el momento del parto quedaron personificadas en la diosa Mylitta en Asiria, y en Artemisa, Eleitia y Hera en Grecia. El culto a Aserá en Canaán, que coexistió durante siglos con el culto a Yahvé, y al que frecuentemente se condena en el Antiguo Testamento, pudo deberse a la asociación de la diosa con la protección durante el parto. Discutir sus muchas propiedades y las formas en que era venerada requeriría un capítulo aparte.[33] Las estatuas con su figura y sus símbolos aparecen por doquier y testimonian su popularidad. Muchas de ellas se encontraron no sólo en templos, sino también dentro de las casas, lo que indica que su culto tenía gran importancia en la religión popular. Tenemos motivos para creer que la extraordinaria persistencia de los cultos a la fertilidad y las diosas es una expresión de la resistencia femenina al predominio de las figuras divinas masculinas. Todavía no hay indicios claros que secunden esta conjetura, pero resulta difícil explicar de otro modo la persistencia de estos cultos femeninos.

Durante el segundo milenio a.C., hombres y mujeres mantenían la misma relación con las misteriosas y poderosas fuerzas representadas por los dioses y las diosas. Todavía no se utilizaban las diferencias de género para explicar el origen del mal y el problema

33. Su figura ha sido tratada a fondo y los mitos relativos a ella han sido analizados en cualquier gran obra sobre la religión mesopotámica. Véanse, entre otras, las de: Gray, *Near Eastern Mythology*; William Hallo, *The Exaltation of Inanna*, New Haven, 1968; Jacobsen, *Tammuz*; James, *Mother-Goddess*; James, *Myth and Ritual*; Morris Jastrow, *The Civilization of Babylon and Assyria*, Filadelfia, 1915; Jayne, *Healing Gods*; Jeremias, *Geisteskultur*; Kramer, *Mythology*; Bruno Meissner, *Babylonien and Assyrien*, 2 vols., Heidelberg, 1920; Ochshorn, *Female Experience and the Divine*; Stone, *When God Was a Woman*; Merlin Stone, *Ancient Mirrors of Womanhood: Our Goddess and Heroine Heritage*, 2 vols., Nueva York, 1979; Diane Wolkstein y Samuel Noah Kramer, *Inanna: Queen of Heaven and Earth*, Nueva York, 1983.

de la mortalidad. La causa del dolor y el sufrimiento humanos era la depravación de hombres y mujeres y el olvido de sus obligaciones para con los dioses. Y el reino de la muerte, en las creencias mesopotámicas, podia ser gobernado tanto por un ser sobrenatural femenino como no. A las grandes cuestiones filosóficas de quién crea la vida humana y quién habla con Dios, todavía se podía responder: los seres humanos, hombres y mujeres.

No importa cuán degradado y comercializado estuviera el poder sexual de las mujeres en la vida real, no se podía desterrar su igualdad esencial del pensamiento y los sentimientos mientras vivieran las diosas y se creyera que ellas gobernaban las vidas humanas. Las mujeres se reflejaban en las diosas del mismo modo que los hombres en las divinidades masculinas. Había una igualdad perceptible y básica de los seres humanos ante los dioses que debía irradiar a la vida diaria. El poder y el misterio que rodeaban a la sacerdotisa eran tan grandes como los del sacerdote. Mientras las mujeres todavía hacían de intermediarias entre los humanos y lo sobrenatural, aunque representaran funciones o papeles diferentes a los de los hombres en la sociedad, su igualdad básica en tanto que seres humanos permanecía intocable.

8. LOS PATRIARCAS

Muchas de las principales metáforas y definiciones sobre el género y la moralidad de la civilización occidental arrancan de la Biblia. Antes de pasar a estudiar estos símbolos tan importantes, que han definido y modelado nuestra herencia cultural, hemos de adentrarnos en la cultura de la cual procede la Biblia y examinar, aunque sea de forma breve, las evidencias históricas que hay en ella respecto a la posición de la mujer en la sociedad hebrea. Un estudio exhaustivo del Antiguo Testamento sobrepasa las posibilidades de este trabajo. He preferido concentrarme en el Libro del Génesis porque éste ha aportado los símbolos más destacados y significativos relativos al género.

El uso de la Biblia como documento histórico parte de una sólida base de estudios, que en los últimos cien años han establecido una estrecha correlación entre los descubrimientos arqueológicos de las culturas del antiguo Próximo Oriente y las narraciones bíblicas. El Libro del Génesis mezcla piezas poéticas y en prosa, algunas de carácter mítico y otras de carácter localista. Se da ahora por sentado que los autores y redactores de la Biblia adaptaron y transformaron materiales culturales antiguos de Sumer y Babilonia, Canaán y Egipto, y que las prácticas, leyes y costumbres de los pueblos vecinos contemporáneos quedaron reflejadas en sus narraciones. Cuando se usen los textos bíblicos como fuente para el análisis histórico hay que ser consciente de la complejidad de su autoría, de sus intenciones y de sus fuentes.

La antigua tradición de atribuir la autoría del Libro del Génesis a Moisés ha dado paso, a causa de las numerosísimas evidencias internas demostradas por la crítica formal moderna, a la aceptación de la «hipótesis documental». Ésta sostiene que la Biblia, tanto si

se quiere creer en su inspiración divina como si no, fue obra de varias manos distintas. La redacción del Génesis abarcó un período de casi cuatrocientos años, desde el siglo X al V a.C. En general, ahora todo el mundo acepta que hay tres principales tradiciones de redactores y que muchas de las fuentes representan una tradición muchísimo más antigua que los autores reinterpretaron e incorporaron a la narración.

La recopilación de material que durante siglos había sido transmitido oralmente y la creación de una historia coherente que preparara el terreno a la monarquía davídica se inició después de la fragmentación del reino. Vulgarmente se cree que la tradición narrativa conocida por J (por el uso del término «Yahvé» y por sus orígenes judaicos) fue compuesta en el reino meridional de Judá en el siglo X a.C. El segundo autor, llamado E de Elohista, por la manera en que se dirige a la divinidad y porque se piensa que representa la tradición efraimita, seguramente trabajó en el estado norteño de Israel algo más tarde. En tercer lugar está la tradición P, que incluye y reinterpreta las narraciones de J y E. A pesar de que existe una enorme controversia en torno a la cronología de P, los eruditos se muestran de acuerdo en que no estamos tratando con un individuo solo, sino con una escuela sacerdotal de redactores de Jerusalén que habrían trabajado durante cientos de años y habrían completado la obra en algún momento del siglo VII a.C. Se considera que el Libro del Deuteronomio, producto del siglo VII a.C., es una creación aparte. La fusión final de los diversos elementos en el Pentateuco, los cinco libros de Moisés, ocurrió hacia el 450 a.C., bajo la dirección de Esdras y Nehemías, durante la dominación persa del reino de Judá. Supuso la canonización de la ley judía y el logro supremo del pensamiento religioso judío en el período antiguo.[1]

1. Los comentarios que hago acerca del Pentateuco están basados en el artículo «Pentateuch» de la *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalén, 1978, 4.ª pte., vol. 13, pp. 231-264. Respecto a las ideas generales posteriores y la interpretación de pasajes concretos, he partido de las siguientes obras: E. A. Speiser, *The Anchor Bible: Genesis*, Garden City, Nueva York, 1964; Nahum M. Sarna, *Understanding Genesis*, Nueva York, 1966; Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary*, trad. de la ed. alemana, Filadelfia, 1961; Theophile J. Meek, *Hebrew Origins*, Nueva York, 1960; William F. Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*, Baltimore, 1940; William F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1956; Roland de Vaux, O.P., *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, Nueva York, 1961; edición de bolsillo, 2 vols., Nueva York, 1965.

Para comprender el significado de la vasta transformación cultural que representó la creación del monoteísmo judío hemos de recordar las condiciones sociales que refleja el Génesis.

Las tribus patriarcales del período más antiguo descritas en el Génesis eran, igual que sus antecesoras, nómadas o seminómadas del desierto. Criaban ovejas, cabras y ganado vacuno, y practicaban una agricultura estacional. En varios momentos habitaron también en las afueras de las ciudades, bajo la protección de los pueblos sedentarios, aunque conservaban sus propias costumbres separadas de las de sus anfitriones. La cohesión y la supervivencia dependían de unos fuertes vínculos tribales. La unidad más pequeña era la familia patriarcal, formada por un hombre, su esposa, sus hijos varones con sus esposas e hijos, sus hijas solteras y sus sirvientes. Varias familias constituían un clan, un *mishpahah*; se ayudaban económicamente y se congregaban en las festividades religiosas. Un grupo de clanes, que proclamaban que compartían el mismo ancestro y reconocían al mismo líder, se unían en una tribu. Las tribus reconocían un lazo de sangre que les obligaba a aceptar la responsabilidad de la venganza de sangre; es decir, que una afrenta a un miembro de la tribu tenía que ser vengada con la muerte de su atacante o con la de un miembro de la familia de éste. Entre los nómadas, y a falta de un sistema judicial sistemático, esta forma de castigo protegía los derechos y la integridad de las tribus.

Los integrantes de la tribu estaban obligados a cuidar y proteger a sus miembros más débiles. Aunque algunos poseyeran más ganado que otros, no existían diferencias económicas importantes entre ellos. Entre los nómadas del desierto, un individuo no puede sobrevivir solo; por tanto, ofrecer hospitalidad a un extraño era una regla básica y sagrada.[2]

La mayoría de los especialistas fechan el período patriarcal de la historia bíblica en la primera mitad del segundo milenio a.C. Se dispone de datos históricos útiles sobre las condiciones prevalecientes entre las tribus semitas occidentales en los documentos procedentes de los archivos reales de Mari, datados en *c.* 1800 a.C., que arrojan luz sobre las verdaderas condiciones en Jarán, la patria de Abraham. Los documentos procedentes de la ciudad de Nuzi han aportado también a los estudiosos muchísima información acerca

2. De Vaux, *Ancient Israel*, I, pp. 4-14.

de la vida de familia, lo que les ha permitido conocer e interpretar mejor las costumbres reflejadas en el Génesis.[3]

Fue en Jarán donde Abraham celebró su primer encuentro con Dios, quien pactó con él una alianza. Es esta alianza lo que distinguirá a los descendientes de Abraham como el pueblos escogido por Dios. En el próximo capítulo estudiaré el significado simbólico de ello. Aquí sólo hemos de apuntar que este acontecimiento mítico marca el inicio de la experiencia religiosa judía y proporciona el impulso vigoroso que va a permitir que este pueblo sobreviva los siguientes cuatro mil años a pesar de la diáspora, y las frecuentes persecuciones y la carencia de una patria.

Los eruditos, por lo general, consideran a Moisés como el fundador del monoteísmo judío y a su decálogo la ley básica. En los cerca de 400 años que median entre Abraham y Moisés las tribus hebreas, aunque estaban bajo la promesa de adorar a Yahvé como su único dios, siguieron practicando la costumbre de adorar ídolos en forma de divinidades familiares. El único rito que les unía era la circuncisión de los varones y la prohibición de ofrecer sacrificios humanos (expresada en la narración de Isaac).

El relato de José y sus hermanos narra la migración de los hebreos aquejados por el hambre a Egipto, donde vivieron en paz hasta que un nuevo faraón, mal dispuesto hacia ellos, les esclavizó. El éxodo desde Egipto, que la narración bíblica describe de forma tan viva, ha sido datado por medio de los testimonios arqueológicos en el reinado de Ramsés II (*c.* 1290-1224 a.C.). Después del éxodo la narración bíblica cuenta cómo Moisés guía a su pueblo por el desierto durante cuarenta años y cómo Yahvé le da las tablas de la ley en el monte Sinaí. La revelación de las leyes al pueblo y la destrucción del becerro de oro, símbolo de la idolatría, que lleva a cabo Moisés son los puntos culminantes de la narración. La alianza de Yahvé con Moisés confirma y refuerza todas las alianzas previas y convierte a Israel en una entidad unida bajo unas creencias y una ley comunes. Moisés falleció sin haber visto la tierra prometida; es Josué, la persona nombrada sucesor de Moisés,

3. Las conclusiones que presento están fundadas en el artículo «History» de la *Encyclopaedia Judaica*, vol. 8, pp. 571-574; y en Tykva Frymer-Kensky, «Patriarchal Family Relationships and Near Eastern Law», *Biblical Archaeologist*, vol. 44, n.° 4 (otoño de 1981).

quien conducirá a los israelitas hasta allí. Los especialistas creen que la conquista de Canaán por Josué fue completada hacia 1250 a.C., fecha que señala también el fin de la Edad del Bronce y el comienzo de la Edad del Hierro en Palestina.[4]

Las tribus seminómadas que conquistaron Canaán se asentaron en una región que jamás había estado poblada a causa de la pobreza del suelo y la escasez de reservas de agua. Pudieron superar estos obstáculos ambientales con las innovaciones tecnológicas propiciadas por el uso del hierro: el almacenamiento de agua en cisternas revestidas, poder arar la tierra a mayor profundidad gracias al manejo de herramientas agrícolas acabadas en hierro, y el desarrollo del sistema de terrazas para conservar el agua. También sufrieron catástrofes a gran escala que les trajeron las guerras y diversas epidemias, descritas en la Biblia como las plagas o pestes. La presión conjunta de necesidad de mano de obra agrícola por habitar en un entorno desértico, y la consiguiente pérdida de población a causa de las guerras y las crisis epidémicas durante el mismo período en que se constituyeron los principios rudimentarios del pensamiento religioso judío, puede que expliquen el énfasis que se pone en la Biblia en la familia y el papel reproductor de la mujer. Durante una crisis demográfica de este tipo, las mujeres seguramente habrían aceptado una división del trabajo que diera primacía a su papel de madres.[5]

El asentamiento permanente en poblados y ciudades pequeñas trajo cambios en el concepto de liderazgo, que pasó de la tribu al clan. En el período de los Jueces (*c.* 1125-1020 a.C.), las tribus a veces emprendían acciones conjuntas y otras actuaban de manera independiente, pero los lazos entre ellas eran por lo general débiles. La autoridad residía en los ancianos y durante los períodos de crisis se escogía a los jueces de entre ellos. En esta época, cuando todavía no había nacido una conciencia nacional, la religión y las tradiciones culturales que compartían constituían el vínculo entre las tribus.

El período de guerras entre las tribus de Israel y los cananeos,

4. *Oxford Bible Atlas*, ed. por Herbert G. May con la ayuda de R. W. Hamilton y G. N. S. Hunt, Londres, 1962, pp. 15-17.

5. Esta interpretación está basada en Carol Meyers, «The Roots of Restriction: Women in Early Israel», *Biblical Archaeologist*, vol. 41, n.° 3 (septiembre de 1978), pp. 95-98. Su argumentación queda en la misma línea de la posición teórica de Aaby y Sanday.

que tuvo lugar cuando toda la región se hallaba bajo la dominación filistea, aparece descrito en uno de los segmentos más antiguos del Antiguo Testamento, el Cántico de Débora (Jueces, 4-5). Es uno de los tan sólo cinco ejemplos existentes en los relatos bíblicos en los que se presenta a una mujer en función de líder y con un papel heroico.[6] Se describe a Débora como una profetisa y una juez que inspira a Baraq a reunir las tropas y hacer frente a los cananeos, capitaneados por Sísara. En un pasaje excepcional dentro de la literatura bíblica, se la presenta tomando el liderazgo sobre los hombres:

> Baraq le respondió: «Si vienes tú conmigo, voy. Pero si no vienes conmigo, no voy». «Iré contigo —dijo ella— sólo que entonces no será tuya la gloria del camino que emprendes, porque Yahvé entregará a Sísara en manos de una mujer.» Débora se levantó y marchó con Baraq a Quedes (Jueces, 4, 8-9).

La profecía de Débora se hace realidad cuando Sísara muere a manos de Yael, la esposa de Jéber, quien la persuade a entrar en su tienda con un ofrecimiento de hospitalidad y, mientras él yace dormido, le clava con un martillo un clavo de la tienda en la sien. Por este acto heroico se la elogia en el cántico de Débora con las siguientes palabras: «Bendita entre las mujeres Yael, / la mujer de Jéber el quenita, / entre las mujeres que habitan en tiendas, bendita sea» (Jueces, 5, 24). Aunque obviamente el milagro provenga del Señor, que incluso hace que una mujer sea capaz de matar a un guerrero, el pasaje es notable por la celebración de la fortaleza femenina tanto moral (Débora) como física (Yael).

La victoria de los israelitas y la necesidad de unirse contra los filisteos reforzó las tendencias a un fuerte liderazgo entre las doce tribus. El primer ofrecimiento de la corona se hizo a Gedeón tras su victoria sobre los medianitas, pero él declinó la oferta (*c.* 1110 a.C.). Posteriormente, las tribus, ante sus repetidas derrotas frente a los filisteos, se convencieron de la necesidad de unirse e hicieron rey a Saúl.

Saúl las unificó, constituyó un ejército permanente y venció a

6. Las cuatro restantes son alusiones a Miriam, Hulda, Noadiah como «profetisas» (Éxodo, 15, 20; Reyes, II, 22, 14. Se menciona también un incidente en el que «una sabia mujer de Abel» profetiza. Samuel, II, 20, 14-22).

los filisteos. De forma muy similar a los jefes militares mesopotámicos que accedían al trono, colocó a los miembros de su propia familia en puestos de importancia y quería convertir su cargo en hereditario. Pero él y sus hijos murieron en el campo de batalla y Saúl fue sucedido por David, que ya había sido hecho rey de su propia tribu de Judá.

Fue el rey David (1004-965 a.C.) quien unificó a las tribus bajo un estado nacional y conquistó el vasto territorio que media entre el Mediterráneo y el mar Rojo. Al igual que otros monarcas arcaicos, David creó una burocracia y una estructura administrativa centralizada. Se apropió de las tierras y los palacios reales, llevó un censo de la población y convirtió a Jerusalén en la capital. Al trasladar a Jerusalén el Arca, el centro del culto religioso de los israelitas, convirtió también dicha ciudad en el centro de su vida religiosa.

Tras una sangrienta lucha por la sucesión, David fue seguido por Salomón, quien continuó la consolidación y el progreso de la monarquía. Realizó numerosos tratados y matrimonios dinásticos con vecinos que hasta entonces se mostraban hostiles, adquiriendo de esa forma un enorme harén. Creó un grupo de mercaderes reales, les equipó con una flota y les envió en misiones comerciales que cubrían grandes distancias. Durante su reinado la monarquía avanzó cultural y económicamente, pero la pesada carga tributaria y la progresiva estratificación de la sociedad trajeron consigo malestar social y finalmente varias rebeliones. A la muerte de Salomón, la monarquía se partió en los dos reinos de Judá e Israel.[7]

La doble monarquía vivió bajo la amenaza constante de sus vecinos más poderosos. El reino de Israel tan sólo duró un poco más de doscientos años y terminó cuando, tras una prolongada guerra, los asirios, a las órdenes de Sargón II, capturaron su capital, Samaria, en el año 772 a.C. y deportaron a toda la población. Otros acontecimientos importantes, desde la perspectiva de la evolución religiosa, fueron la progresiva difusión del culto a Baal y a Aserá durante el reinado del rey Ajab y su esposa extranjera Jezabel, y la reacción que le siguió. Inspirados por los profetas Elías y Eliseo se estableció el culto único a Yahvé tras un golpe de estado y el asesinato de cuatrocientos sacerdotes de Baal en el año 825 a.C. Posteriores brotes religiosos bajo los profetas Oseas, Amós e Isaías

7. *Encyclopaedia Judaica*, vol. 8, pp. 583-592.

introdujeron en el yahvismo la idea revolucionaria de la intolerancia ante otros dioses y cultos. Fue proscrito el culto al toro y el concepto de fertilidad quedó definitivamente adscrito a Yahvé gracias a la metáfora que hizo Oseas, quien transformó la idea de la alianza al convertirla en el matrimonio entre Yahvé e Israel, la novia. Los profetas, en sus inspiradas prédicas, equipararon la depravación de Israel a «prostituirse». Estas metáforas sexuales patriarcales quedaron implantadas con fuerza en el pensamiento religioso.[8]

El reino de Judá, que continuaría la línea dinástica davídica, fue sucesivamente invadido por los egipcios y luchó contra ellos, los fenicios, los filisteos, los moabitas, los asirios y, en el 586 a.C., fue finalmente derrotado cuando los babilonios destruyeron Jerusalén, arrasaron el templo y deportaron a la población.

La caída de Jerusalén marcó el fin de las instituciones políticas de Israel. En lo sucesivo, la supervivencia de Israel dependería de su adhesión a la religión de Yahvé en las circunstancias más adversas de exilio, diáspora y asimilación. Ello fue posible gracias a la canonización de las enseñanzas judaicas en el Pentateuco, lograda bajo el profeta Esdras. El aspecto revolucionario del monoteísmo judío era su fe absoluta en un Dios único, invisible e inefable; el rechazo del ritual como muestra de santidad y, en cambio, la adhesión y la práctica de valores éticos. La gran innovación que representó la sinagoga como centro religioso en el que cualquier grupo de fieles podía reunirse y leer las escrituras, los libros sagrados, en vez de la práctica monopolizada por una secta de sacerdotes, convirtió a la religión judía en móvil, exportable, flexible y comunal. Estas fueron las características que hicieron posible que el judaísmo perviviera.

Las mismas condiciones históricas que crearon la posibilidad de un avance cultural y conceptual de este tipo influyeron también en la manera en que se estructuraron los conceptos y las ideas patriarcales dentro del monoteísmo judío. Pasemos a estudiar el género tal y como está definido en la práctica y el pensamiento israelitas.

Las tribus de Canaán vivían en una sociedad preestatal; el período de formación del estado de Israel no ocurrió hasta *c.* 1050

8. En Meek, *Hebrew Origins*, pp. 217-227, aparece una discusión más detallada de este punto de vista.

a.C. Si en la sociedad palestina tuviera que producirse la misma pauta evolutiva que resulta de la formación del estado que la que ya hemos visto en relación con la sociedad mesopotámica, esperaríamos encontrarnos con una regulación más estricta de la sexualidad femenina y con la progresiva exclusión de las mujeres de la vida pública a medida que el estado fuera haciéndose más poderoso. Las evidencias históricas parece que corroboran esta pauta aunque aquí tan sólo la trataremos en líneas generales.

Las historias de los patriarcas en el Génesis arrojan ciertos indicios de una transición desde una organización familiar matrilocal y matrilineal a otra patrilocal y patrilineal en algunas de las tribus (por ejemplo, los matrimonios de Lía y Raquel. La alusión a un hombre que abandona a su padre y a su madre y se une a su esposa en el Génesis, 2, 24, podría interpretarse también de este modo). Los siete años de servicios que Jacob ha de presentar a Labán por cada una de sus hijas se encuadraría dentro de la práctica del matrimonio matrilocal. El asiriólogo Koschaker ha confirmado la existencia en la antigua Mesopotamia de un tipo de matrimonio en el cual la esposa permanecía en la casa (o más frecuentemente la tienda) de sus padres y el marido residía con ella de forma permanente o le hacía visitas ocasionales. En la narración bíblica, el matrimonio matrilocal se llama *beena*. Otorgaba una mayor autonomía a la mujer y le daba derecho a divorciarse, lo que el matrimonio patrilocal, conocido por *ba'al*, derogó. Koschaker señala que esta forma matrimonial fue reemplazada por el matrimonio patrilocal.[9]

La historia del noviazgo de Jacob y de su huida de la casa de Labán se ha interpretado como un signo de la transición de la matrilinealidad a la patrilocalidad. Antes ya de ir a casa de Labán, Jacob había prometido regresar a la casa de su padre. Para cumplir su voto tuvo que superar la resistencia y la decepción de Labán, tanto más comprensibles si recordamos que en una sociedad matriarcal Labán habría estado autorizado y habría dado por sentada la obligación de Jacob a permanecer en la localidad de su esposa.[10]

9. Paul Koschaker, *Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis, Königs von Babylon*, Leipzig, 1917, pp. 150-184. Véase también Elizabeth Mary MacDonald, *The Position of Women as Reflected in Semitic Codes of Law*, Toronto, 1931, pp. 1-32; De Vaux, *Ancient Israel*, I, pp. 19-23, 29.

10. David Bakan, *And They Took Themselves Wives: The Emergence of Patriarchy in Western Civilization*, San Francisco, 1979, pp. 94-95.

También puede entenderse desde esta perspectiva el robo por parte de Raquel de los *terafim*. Este pasaje ha confundido largo tiempo a quienes estudian la Biblia. Speiser interpreta los terafim como «dioses domésticos» y explica el pasaje señalando que, según los documentos de Nuzi, que se ha descubierto que reflejan las costumbres sociales de Jarán (el lugar de residencia de Labán), la posesión de los dioses domésticos era un título legal de propiedad. De esta manera Raquel, creyendo que su padre negaría a su marido la parte que legalmente le correspondía de las propiedades, cogió los terafim.[11] La interpretación que da Speiser no es incongruente con la idea de transferir los terafim de la casa de su padre a la de su marido, la acción de Raquel simboliza el paso de la matrilocalidad a la patrilocalidad.

No hay ninguna duda de que la estructura familiar predominante en las narraciones bíblicas es la familia patriarcal. Los especialistas han logrado formarse un cuadro bastante completo de la estructura social y familiar de la sociedad hebrea, que recuerda muchísimo a la de los vecinos de Israel, los pueblos mesopotámicos.

En el período más antiguo, el patriarca tenía una autoridad indiscutible sobre los miembros de la familia. La esposa llamaba al marido *ba'al* o «señor»; se aludía igualmente a él como el *ba'al* de su casa o de los campos. En el Decálogo, la mujer aparece entre las pertenencias del hombre, junto a sus sirvientes, su buey y su

11. Speiser, *Anchor Bible*, pp. 250-251. M. Greenberg adopta una postura similar en «Another Look at Rachel's Theft of the Teraphim», *Journal of Biblical Literature*, vol. 81 (1962), pp. 239-248.

Savina J. Teubal, en *Sarah the Priestess: The First Matriarch of Genesis*, Athens, Ohio, 1984, presupone la existencia de un conflicto básico entre las «matriarcas» (Sara, Rebeca, Raquel) y los patriarcas, del cual la Biblia sólo cuenta la visión de los últimos. Ella defiende el esfuerzo por parte de estas mujeres para mantener las costumbres sociales de sus tribus, matrilineales, frente a la presión de los patriarcas para institucionalizar la patrilinealidad. Bajo esta luz, considera que el acto de Raquel estaba fundado en el «derecho» que tiene sobre los terafim, puesto que es la hija menor y en algunas sociedades matrilineales la descendencia se sigue a través de las hijas menores. Me parece que su interesante conjetura tiene tan pocas pruebas que la apoyen que no la considero convincente, en especial porque ella intenta elevar a las madres bíblicas a la categoría de poderosas «matriarcas» frente a la abrumadora evidencia en contra. De todas maneras, la atención que ponen en los diferentes vestigios de matrilinealidad y matrilocalidad en el texto bíblico es importante y los estudiosos de este campo deberían ocuparse de ellos.

asno (Éxodo, 20, 17).[12] En aquel período el padre podía vender a su hija como esclava o prostituta, aunque más tarde le sería prohibido. En tiempos de la monarquía, el poder paterno sobre la vida y la muerte de los miembros de la familia ya no era ilimitado y sin trabas. A este respecto observamos una mejora en la posición de las hijas en comparación con lo que sucedía en el período anterior.

La gran importancia que tenía el clan (*mishpahah*) se vio reforzada por los acuerdos de propiedad. Después del período de sedentarización, la propiedad familiar era la forma predominante de tenencia de tierras. Una propiedad familiar estaba limitada por unas barreras claras y por lo general incluía la tumba ancestral. La responsabilidad de mantener y conservar este patrimonio recaía sobre el cabeza de familia patriarcal. Las tierras pertenecían al clan y se las consideraba inalienables; es decir, no se podían vender y únicamente podían transferirse mediante herencia. Ésta habitualmente recaía sobre el hijo varón mayor. Si no había un hijo, podía pasar a las hijas, pero éstas tenían que casarse dentro de la misma tribu para que su parte no saliera fuera de ella (Números, 27, 7-8, y 36, 6-9). Si el propietario fallecía sin descendencia, la heredad pasaba a su hermano, tío o pariente más cercano. Este es uno de los principios de la norma del levirato, que obliga a un hombre a casarse con la viuda de su hermano, si ésta no había tenido descendencia, para proporcionar de este modo un heredero al fallecido e impedir el traspaso de la propiedad familiar.[13]

El resultado de estas normas relativas a la propiedad de las tierras era reforzar la lealtad hacia el clan y dar una mayor estabilidad a las organizaciones tribales patriarcales de una generación a otra.

12. Hay que señalar que en la versión del Decálogo que aparece en el Deuteronomio el orden está invertido: la orden «no desearás a la mujer de tu prójimo» precede a la de no codiciar las otras propiedades de éste. Julius A. Bewer lo considera un interesante cambio de orientación con respecto al uso anterior y lo interpreta como que «la eleva de su anterior posición de mera propiedad». Véase Julius A. Bewer, *The Literature of the Old Testament*, Nueva York, 1962, p. 34.

13. De Vaux, *Ancient Israel*, I, pp. 166-167. Véase también A. Malamat, «Mari and the Bible: Some Patterns of Tribal Organization and Institutions», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 82, n.º 2 (1962), pp. 143-149, sobre una discusión de los estrechos paralelos entre las condiciones reflejadas en los documentos de Mari y lo que se describe en la Biblia. Malamat muestra que estas condiciones económicas y los conceptos diferían de los que habían prevalecido en otras sociedades mesopotámicas.

Este fuerte énfasis del control patriarcal sobre la propiedad del clan y la manera en que se estructuraba ésta dentro de la organización de la sociedad israelita tuvieron profundas consecuencias en la posición de las mujeres.

La filiación se reconocía por línea paterna y el hijo varón de más edad tomaba la autoridad del padre a la muerte de éste. Todos los hijos y sus esposas vivían en la casa paterna hasta la muerte del padre. Éste acordaba los matrimonios de sus hijos: en el caso de los varones, mediante el pago del precio de la novia; en el de las hijas, el padre les proporcionaba una dote que sustituía la parte que les correspondía de herencia. De esta manera, las hijas de ciudadanos acaudalados quedaban en cierta forma protegidas frente a los abusos, ya que la devolución de la dote en caso de divorcio podía resultar una desventaja económica para la familia del marido. La situación de las hijas en las clases pobres no era muy distinta de la nada envidiable posición de las mesopotámicas pobres, excepto en el hecho de que durante y después del período monárquico no se podía hacer esclavas a las judías, pues la esclavitud era la suerte sólo de las extranjeras y de las mujeres de grupos conquistados. Asimismo, y según la forma más humanitaria e indulgente de esclavitud en la sociedad israelita, la esclava en el Deuteronomio es liberada al séptimo año, igual que el esclavo, y se le han de entregar alimentos y animales del amo (Deuteronomio, 15, 12-13).

Todas las mujeres israelitas tenían que casarse, y de esta manera pasaban del control de los padres (y de los hermanos) al de los maridos y suegros. Cuando el marido fallecía antes que la esposa, su hermano u otro pariente masculino asumía el control y se casaba con ella. Aunque frecuentemente se haya interpretado la costumbre del levirato como un mecanismo «protector» de las viudas, tiene más que ver con el interés masculino por preservar el patrimonio dentro de la familia.[14]

Al igual que los hombres de la sociedad mesopotámica, los hebreos disfrutaban de una completa libertad sexual dentro y fuera del matrimonio. Louis M. Epstein, especialista en la Biblia, explica que en la época antigua el marido podía hacer libre uso sexual de sus concubinas y esclavas. «Si las esposas esclavas eran propiedad

14. Si se permitiera a la viuda casarse fuera de la familia, como sucedía entre las babilonias, podría llevarse su parte de la herencia consigo.

suya, y no se las había dado su primera esposa, podía entregarlas a otros miembros de la familia ... en cuanto se hubiera cansado de ellas.»[15] La poligamia, muy extendida entre los patriarcas, más tarde dejó de ser habitual, excepto entre la realeza, y el matrimonio monógamo se convirtió en el ideal y la norma.

Se esperaba que la novia fuera virgen cuando se casara y la esposa debía fidelidad absoluta al marido durante el matrimonio. La pena por adulterio era la muerte para ambas partes (Levítico, 20, 10), pero la esposa judía estaba más desprotegida ante las acusaciones falsas de adulterio que su homóloga mesopotámica. El marido podía divorciarse, aunque se le imponía una sanción económica, pero la mujer nunca. A este respecto la legislación judía iba en mayor detrimento de la mujer que las leyes hammurábicas. Lo mismo puede decirse de la legislación relativa a la violación, en la que las leyes mesopotámicas brindaban una mayor protección a la mujer. La ley judía forzaba al violador a casarse con la mujer que había violado y especifica que no podía divorciarse de ella. Implícitamente, ello obliga a una mujer a contraer matrimonio indisoluble con su violador (Deuteronomio, 22, 28-29).

En el matrimonio se esperaba que la mujer tuviera descendencia, a saber, hijos varones. La esterilidad de una mujer, interpretada como su incapacidad para tener hijos varones, era una desgracia para ella y motivo de divorcio. Sara, Lía y Raquel, desesperadas al ver que son estériles, ofrecen esclavas a sus maridos para que los hijos de éstas cuenten como si fueran suyos. Hay un precedente legal de esta costumbre en la ley hammurábica, igual que lo hay del diferente trato que recibe una viuda si tiene hijos a si es estéril.[16]

La adopción de un pariente, de un extraño o incluso de esclavos

15. Louis M. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, Cambridge, Massachusetts, 1942, pp. 7, 38-39.

16. Las ideas generales acerca del estatus de las mujeres judías en el período anterior al exilio están fundadas en las siguientes obras: De Vaux, *Ancient Israel*, caps. 1-3; Louis Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism*, Nueva York, 1948; Epstein, *Marriage Laws*; Mac Donald, *Semitic Codes of Law*; Frymer-Kensky, «Patriarchal Family Relationships», pp. 209-214; Phyllis Trible, «Depatriarchalizing in Biblical Interpretation», *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 41 (1973), pp. 31-34; y Trible, «Woman in the Old Testament», *The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, ed. K. R. Crim, Nashville, 1976, pp. 963-966.

era tan corriente entre los hebreos como en cualquiera de las otras sociedades del Próximo Oriente, pues era una forma de proporcionar un heredero a un hombre en caso de no tener descendencia y de asegurarse que le cuidasen en la vejez. O si no, un hombre podía traer esposas y concubinas a su casa si la primera esposa no le daba un hijo varón. Esta situación, semejante a las costumbres matrimoniales de la sociedad mesopotámica tal y como aparecen reflejadas en los códigos jurídicos, está descrita en la historia de Abraham y Agar y en la de Jacob y sus dos esposas y concubinas.[17] Estas complejas situaciones familiares plantean también la cuestión del problema de la sucesión, pues la ley no aclara, como sí lo hacía la legislación hammurábica, si el hijo mayor de una esclava primaría sobre el hijo mayor de la esposa legítima. El ejemplo del hijo de Abraham y de Agar, Ismael, es uno de estos casos y la narración bíblica indica claramente que la intención de Dios es que el pueblo escogido (la simiente de Abraham) sea la descendencia de Isaac, el fruto del matrimonio legítimo, y no la de Ismael, el primogénito, que es hijo de una concubina esclava. En el artículo 170 de la legislación hammurábica existe el precedente de nombrar heredero al hijo primogénito de la primera esposa por delante de los hijos de la concubina, que tienen derecho a una parte menor de la herencia si su padre les ha reconocido en vida. En el caso de Ismael, Abraham ya le había reconocido como hijo suyo y sin embargo Dios le ordenó que expulsara a Agar y a su hijo conforme a los deseos de Sara, «... por Isaac llevará tu nombre una descendencia» (Génesis, 21, 12). Podemos considerarlo el respaldo divino a la primacía de los derechos de los hijos legítimos.

Si comparamos la posición legal y social de las mujeres en las sociedades hebrea y mesopotámica, encontramos similitudes en lo que respecta a la estricta regulación de la sexualidad femenina y a la institucionalización de un doble estándar sexual en los códigos jurídicos. En general, las hebreas casadas ocupaban una posición inferior a la de sus homólogas en las sociedades mesopotámicas. Las babilonias podían tener propiedades, cerrar contratos, emprender acciones legales y tenían derecho a una parte de la herencia del marido. Pero también hemos de advertir el fuerte auge que cobra el papel de madre en el Antiguo Testamento. El quinto mandamiento ordena a los hijos que honren por igual al padre y a la madre y se elogia a las mujeres por su papel de maestras de los jóvenes. En el Libro de los Proverbios, se exhorta y honra por igual al padre y a la madre en calidad de progenitores, y se describe a la madre tan sólo en términos positivos. Ello es bastante acorde con el hincapié general que se pone en la familia como unidad básica de la sociedad, que ya hemos visto también en la sociedad mesopotámica en el momento de la formación del estado.

17. Ya he tratado con mayor detalle estas dos historias con anterioridad.

Hasta ahora hemos basado las generalizaciones referentes al estatus de las mujeres en la ley bíblica, igual que lo hacen la mayoría de los especialistas en el tema. Pero las leyes, como se ha dicho antes, tan sólo reflejan la realidad de forma tangencial, por aquello que acepta como un hecho reconocido y por aquello que define como algo problemático. Por otro lado, las leyes fijan reglas de lo que se considera la conducta deseable, lo que generalmente no significa que sean las condiciones reales de la sociedad. En las narraciones bíblicas podemos entrever las verdaderas prácticas si observamos las costumbres y valores que se dan por sentados y que, por consiguiente, no se explican.

La historia de Lot en Sodoma y el origen de las guerras banjaminitas tratan de forma indirecta acerca de la posición de las mujeres. Según se narra en el Génesis (19), dos ángeles que se presentan en forma de dos extranjeros van a visitar la casa de Lot en Sodoma. Lot les ofrece un banquete y les invita a pasar la noche allí. Los perversos hombres de Sodoma rodean la casa y le piden que les entregue los dos hombres: «Sácalos, para que abusemos de ellos». Para tratar de calmarles, Lot sale a la entrada de su casa y se dirige a los sodomitas de la siguiente manera:

> Por favor, hermanos, no hagáis esta maldad. Mirad, aquí tengo dos hijas que aún no han conocido varón. Os las sacaré y haced con ellas como bien os parezca; pero a estos hombres no les hagáis nada, que para eso han venido al amparo de mi techo [Génesis, 19, 7-8].

La turba irrumpe en la casa, pero los ángeles hieren de ceguera a los hombres de entre el gentío. Luego advierten a Lot de la inminente destrucción de la ciudad de Sodoma y le dicen que él y su

familia se salvarán por «compasión de Yahvé hacia él». La expresión que se usa aquí nos indica que Lot se salva no por sus virtudes, sino gracias a la compasión de Dios y a causa de Abraham: «Dios ... se acordó de Abraham y puso a Lot a salvo de la catástrofe, cuando arrasó las ciudades en que Lot habitaba» (Génesis, 19, 29).[18]

El pasaje ha desconcertado a quienes luego lo han interpretado. Martín Lutero elogió a Lot por defender la ley de la hospitalidad y por otro lado le disculpaba: «Voy a defender a Lot y pensaré que hizo su ofrecimiento sin malicia. Como sabía que la turba no estaba interesada en ellas, sólo trató de apaciguarles y no creía que estuviera exponiendo a sus hijas a ningún peligro». Juan Calvino, por otro lado, creía que «la enorme virtud de Lot está salpicada de cierta imperfección ... No duda en prostituir a sus propias hijas ... A decir verdad, Lot se veía apremiado por una necesidad extrema; aun así ... no queda libre de culpa».[19]

Los comentaristas posteriores han seguido fundamentalmente estas dos líneas interpretativas. Sarna comenta que el hecho de que Lot «esté dispuesto a permitir que violen a sus hijas» resulta «del todo incomprensible» al lector moderno, «incluso si se tiene en cuenta que la historia refleja una época y una sociedad en la que las hijas eran propiedad del padre».[20] Encuentro asombroso que E. A. Speiser, que comenta y hace observaciones del Génesis punto por punto, no tenga nada que decir respecto a la acción de Lot. Le critica su «falta de espontaneidad» y por parecer «servil» en su hospitalidad, y describe la «debilidad latente en el carácter de Lot» quien se muestra «indeciso, aturdido, inútil». El único atisbo de comentario sobre el incidente con las hijas es la frase «Fiel a un código no escrito, Lot no parará en esfuerzos para proteger a sus huéspedes».[21] Speiser sigue la interpretación de Calvino y, haciendo un análisis estricto del texto, Calvino aparece bastante justificado al

18. Para esta interpretación, véase Sarna, *Understanding Genesis*, p. 150.
19. Oskar Ziegner, *Luther und die Erzvaeter: Auszuege aus Luther's Auslegungen zum ersten Buch Moses mit einer theologischen Einleitung*, Berlín, 1952, p. 90, trad. por Gerda Lerner; John Calvin. *Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis*, trad. por el reverendo John King, Grand Raphids, Michigan, 1948, I, pp. 499-500.
20. Sarna, *Understanding Genesis*, p. 150.
21. Speiser, *Anchor Bible*, p. 143.

considerar el ofrecimiento que hace Lot de sus hijas a la muchedumbre como meramente «una imperfección», pues Yahvé, a quien los crímenes de Sodoma repugnan tanto que destruye la ciudad y todos sus habitantes, sin embargo salva a Lot. Si analizamos el relato bíblico, observamos que se da por sentado el derecho de Lot a hacer lo que quiera con sus hijas, incluso ofrecerlas para que las violen. No hay ninguna necesidad de explicarlo; por tanto, podemos pensar que reflejaba una condición social histórica.

La narración de una historia bastante parecida en Jueces (19, 1-21, 25) refuerza esta idea. Un levita que habitaba en Efraím tenía una concubina en Judá, que «se enfadó con él y lo dejó para volver a la casa de su padre en Belén de Judá» (Jueces, 19, 2). Al cabo de cuatro meses, el levita fue a buscarla «para hablarle al corazón» y tras una prolongada estancia en casa del padre de ella se marchó a su casa llevándosela consigo. Se detuvo en Guibeá, la patria de Benjamín, pero nadie quería ofrecerle hospitalidad. Finalmente, un hombre de Efraím se la ofrece a él y a su acompañante. Mientras el anfitrión daba de comer a sus huéspedes, «gente malvada» de la ciudad rodearon la casa y pidieron al efraimita que les entregara a su huésped casi con las mismas palabras que en la historia de Lot: «Haz salir al hombre que ha entrado en tu casa para que le conozcamos» (19, 22). El anfitrión se niega diciendo:

> No, hermanos míos; no os portéis mal. Puesto que este hombre ha entrado en mi casa no cometáis esa infamia. Aquí está mi hija, que es virgen, y su concubina. Os las sacaré fuera para que las humilléis y hagáis con ellas lo que os parezca; pero no cometáis con este hombre semejante infamia [19, 23-24].

Los hombres no querían escucharle, de manera que el levita «tomó a su concubina y la sacó fuera. Ellos la conocieron, la maltrataron toda la noche hasta la mañana» y la dejaron cuando rompió el día. La mujer cayó a la entrada de la casa y allí se quedó. «Por la mañana se levantó su marido» y la encontró, y cuando ella no respondió a su llamada, la cargó sobre un asno y se llevó su cuerpo a casa. Allí corto el cuerpo de ella «miembro por miembro en doce trozos» que envió «por todo el territorio de Israel» para inducir a los israelitas a vengar aquel acto infame (19, 27-30).

Le sigue el relato dramático del consejo de los israelitas, la deci-

sión de pedir que les entreguen a los culpables de Guibeá, la negativa de los benjaminitas a hacerlo y la consiguiente guerra benjaminita. Es evidente en todo el texto que el insulto y la «infamia» es el crimen de la inhospitalidad y el despojar al levita de su honor y su propiedad. La actitud del levita hacia su concubina, a la que el texto masorético se refiere como «su esposa», queda reflejada no sólo en la disposición a entregarla al grupo de violadores, sino en que duerme pacíficamente toda la noche. En ningún momento se le recrimina en el texto por su acto, ni a su anfitrión, que ofrece a su hija virgen para salvar la vida y el honor del huésped. Por el contrario, el texto da por sentado que no es necesario explicar tal conducta. Debemos señalar, no obstante, que en una sección escrita en época posterior (Levítico, 19, 29), se prohíbe específicamente a un padre cometer una acción de este tipo: «No profanarás a tu hija, prostituyéndola; no sea que la tierra se prostituya y se llene de incestos».

El primer relato continúa describiendo la total destrucción de los benjaminitas con la ayuda y el consejo de Dios. Los israelitas matan a todos los hombres, excepto a seiscientos que huyen al desierto, y prenden fuego a todas las ciudades benjaminitas. Antes del comienzo de la guerra, los hombres de Israel juraron que: «Ninguno de nosotros dará su hija en matrimonio a Benjamín» (21, 1). Pero ahora comprenden que su promesa supondrá la pérdida de una de las tribus de Israel. Como quieren estar en paz con los benjaminitas supervivientes sin violar el juramento, los israelitas resuelven el problema yendo a la guerra contra las gentes de Yabés de Galaad, quienes no habían respondido a su llamada a las armas contra los benjaminitas. En esta guerra los israelitas destruyen a «todo varón y a toda mujer que haya conocido varón» (Jueces, 21, 11). Quedan cuatrocientas vírgenes, y los vencedores las entregan en matrimonio a los hombres de Benjamín. A los doscientos benjaminitas restantes, que se han quedado sin esposa, se les ordena lo siguiente:

> Es ahora la fiesta de Yahvé, la que se celebra todos los años en Silo ... Id a poner una emboscada entre las viñas. Estaréis alerta, y cuando las muchachas de Silo salgan para danzar en corro, saldréis de las viñas y raptaréis cada uno a una mujer de entre las muchachas de Silo y os iréis a la tierra de Benjamín [21, 19-21].

Los benjaminitas cumplen la orden y vuelven con sus nuevas esposas para reconstruir sus ciudades y «que no sea borrada una tribu de Israel» (21, 17). El relato acaba con una frase curiosa, que cabría interpretar como que se suscita alguna duda acerca de la rectitud de estos procedimientos: «Por aquel tiempo no había rey en Israel y cada uno hacía lo que le parecía bien» (21, 25).

David Bakan, con una reconstrucción bastante ingeniosa, interpreta el tema de la guerra benjaminita como el conflicto y la victoria de la patrilocalidad sobre la matrilocalidad. Señala que el crimen de la concubina fue irse de la casa de su marido a la de su padre y que el mal se rectifica y el principio de patrilocalidad queda reafirmado cuando se llevan a las cuatrocientas vírgenes de Yabés de Galaad a las casas de sus maridos.[22] Aunque es un argumento interesante, no puede probarse de forma satisfactoria. Otros comentaristas actuales se muestran tan silenciosos sobre el trato que se inflige a las mujeres en este pasaje como lo están en el caso de las hijas de Lot. Louis Epstein, por ejemplo, comenta respecto a ambos textos que:

> A partir de estas historias nos hacemos una idea de la repugnancia que sentían los judíos decentes ante un acto de ese tipo [sodomía]; en ambos casos el anfitrión ofrecía a su hija para que la violasen a cambio de los extraños, suplicando que no se cometiera «algo tan infame». Puede darse por sentado entonces que ya desde tiempos antiguos los hebreos consideraban la sodomía un acto absolutamente inmoral.[23]

También cabe dar por sentado que el honor, la vida incluso, de las mujeres estaba en manos de los hombres de su familia, quienes las consideraban instrumentos intercambiables para usar en razón de sus servicios reproductores. Los hombres de Benjamín, cuyas esposas y niños habían sido matados, aceptan nuevas esposas de entre las esclavas o las mujeres capturadas para formar así una nueva familia. Por lo que respecta a los derechos legales sobre sus personas o sus cuerpos, no hay ninguna diferencia entre una mujer libre y una esclava, como no la hay entre una casada y una virgen.

22. Bakan, *And They Took Themselves Wives*, pp. 97-101.
23. Epstein, *Sex Law*, p. 135.

Se puede disponer de una hija virgen del mismo modo que de la concubina o de la esclava capturada en una guerra.

El pasaje del Libro de los Jueces corrobora además las evidencias históricas, tratadas en el capítulo 4, acerca de los orígenes de la esclavitud. Incluso en una guerra de aniquilación entre las tribus de Israel se asesina a los hombres mientras que se esclaviza y viola a las mujeres. Pero la historia de la guerra benjaminita demuestra también que los acuerdos matrimoniales, que están totalmente bajo el control de los hombres de la tribu, terminan guerras y pacifican a los enemigos. Podría verse el intercambio matrimonial de las mujeres de Yabés de Galaad como la típica esclavización y comercio de las mujeres del enemigo vencido. Pero, ¿qué se puede decir de las muchachas de Silo, que danzaban en las fiestas de Yahvé? No eran del enemigo ni se había vencido a los hombres. Eran meros peones en un intento de pacificación de un enemigo conquistado inducido por cuestiones políticas.

Varios estudios recientes sobre el papel de las mujeres en el Antiguo Testamento han tratado de equilibrar las abrumadoras evidencias de dominación patriarcal citando unas pocas figuras heroicas o mujeres que emprendieron acciones independientes de un tipo u otro. Phyllis Trible ha hablado incluso de que existía una «contracultura» frente a la «cultura patriarcal de Israel».[24] En un ensayo interpretativo que detalla las diferentes expresiones del dominio patriarcal en el Antiguo Testamento, otra autora feminista, Phyllis Bird, expone correctamente, como lo prueban sus evidencias, que en las narraciones bíblicas se consideraba a las mujeres legal y económicamente inferiores a los hombres y que ello reflejaba las verdaderas condiciones existentes en la sociedad hebrea. Sin embargo, ella sostiene que en el Antiguo Testamento el hombre reconoce a la mujer como «su par y su igual», afirmación para la que aporta bien pocas pruebas.[25] Asimismo, John Otwell termina un libro repleto de evidencias en el sentido contrario con la afirmación de que en el Antiguo Testamento las mujeres tenían un estatus alto y que participaban de pleno en la vida comunitaria en

24. Trible, «Woman in the OT», p. 965.
25. Phyllis Bird, «Images of Women in the Old Testament», en Rosemary Ruether, ed., *Religion and Sexism*, Nueva York, 1974, pp. 41-88, cita de la p. 71.

calidad de esposas y madres.[26] Los que consideran que las narraciones bíblicas muestran avances para las mujeres destacan a las pocas heroínas mencionadas en los textos, hablan del papel de las cinco profetisas a las que se cita, realzan las afirmaciones positivas que se hacen acerca de las mujeres en los Proverbios, y la riqueza erótica y la alabanza de la sexualidad femenina del Cantar de los Cantares. Desgraciadamente, el método histórico no corrobora tal reconstrucción.

Las pocas mujeres a las que se menciona por su papel heroico o respetado se ven abrumadoramente superadas por el gran número de mujeres a las que se describe en cometidos serviles, sumisos o subordinados. Claramente, la narración, en especial en el Cántico de Débora y en la mención de la profetisa Hulda, sale en apoyo de la afirmación de que se reconocía como profetisas a las mujeres. Pero cuando damos un orden cronológico a estas narraciones, resulta que ello sucedía en el período más antiguo de la historia hebrea, antes o poco después de la formación del estado. Durante y después de la monarquía no encontramos mujeres en esos papeles. Ello quedaría dentro de la pauta general que hemos observado en las culturas mesopotámicas. Es tan difícil interpretar y dar una perspectiva histórica al Cantar de los Cantares que resulta ilógico sacar de él inferencias respecto al estatus femenino; ha de tratársele como una creación literaria. Puesto que la identidad de la mujer en el Cantar no está clara y es muy controvertida, no me parece válido que lo utilicemos para extraer generalizaciones acerca de las condiciones de las mujeres en la sociedad hebrea.

Pisamos terreno más firme cuando observamos que el texto del Antiguo Testamento demuestra la restricción gradual del papel público y económico de las mujeres, una reducción de sus funciones religiosas y una progresiva regulación de su sexualidad a medida que las tribus judías pasan de ser una confederación a un estado. Las leyes que antes he examinado provienen, en general, del período estatal. Podría decirse que el código deuteronómico es más favorable a las mujeres que el levítico. La preocupación por hacer frente al culto de Baal y Aserá, que pervivió durante y después del período monárquico y que, al parecer, tenía su mayor y más

26. John Otwell, *And Sarah Laughed: The Status of Woman in the Old Testament*, Filadelfia, 1977.

persistente fuerza entre las mujeres, puede explicar la creciente regulación de la conducta femenina, el abuso de lenguaje que censura la «prostitución» en el Libro de los Profetas y, por último, el continuo uso de la figura de la ramera como metáfora de los males de una sociedad depravada. Merecería la pena que los expertos en la Biblia y en literatura dedicaran a estos temas un estudio más a fondo y amplio. Aquí no hacemos más que apuntarlos.

En el próximo capítulo examinaremos las principales expresiones religiosas y simbólicas de la definición del género en el Libro del Génesis. Aquí nos queda por observar la manera en que la sociedad hebrea definía a la comunidad religiosa y que esa definición no excluyó al principio a las mujeres, aunque en el transcurso de la historia pasó de incluirlas a apartarlas.

Louis Epstein señala que en la época de los patriarcas, hombres y mujeres cuidaban juntos los rebaños, se encontraban en los pozos de agua, oraban juntos en el templo, compartían las celebraciones públicas, comían juntos y asistían a bodas y funerales juntos. La segregación en el templo comienza sólo con el segundo templo, que tiene un «patio para las mujeres» fuera pero en el cual se congregan tanto ellos como ellas. Epstein calificaba el desarrollo explicando que «ello no suponía, ni en la teoría ni en la práctica, una forma de segregar a los hombres de las mujeres». La mujer judía formaba parte de la comunidad judía; podía rezar o estudiar la Torá: «Pero no formaba parte del culto como funcionaria o administrativa o como miembro de la comunidad religiosa ... El templo tenía un patio para las mujeres en el sentido de que tenía un espacio público para quienes no participaban en el culto, y en donde las mujeres se reunían formando parte del público».[27]

Se consideraba un deber religioso básico que los padres enseñaran la Torá a sus hijos varones, aunque no se tenía la misma obligación para con las hijas. De todos modos Epstein informa de que, puesto que a los niños se les educaba en casa, quedaba a la elección de los padres si enseñaban a sus hijas. Hasta el siglo IV a.C., no había casi intromisiones en que la mujer atendiera las reuniones públicas de recitales o de disertaciones sobre cómo escribir. De todas formas, la educación formal, que fue instituida en el siglo II

27. Epstein, *Sex Laws*, pp. 78, 80-81.

o I a.C., estaba seguramente restringida a los estudiantes varones.[28]

En el siguiente capítulo mostraré que desde los inicios de la alianza se definió a la comunidad como una comunidad *masculina*. En consecuencia esto habría llevado a que las mujeres tuvieran menos oportunidades dentro de las funciones religiosas, puesto que en la tradición mesopotámica las sacerdotisas servían a las deidades femeninas y los sacerdotes a las masculinas. Sin embargo, el género de Yahvé no quedaba especificado, en especial en los primeros textos. Lo que tiene gran importancia para las definiciones del género en la civilización occidental es qué metáforas, símbolos y expresiones escogieron los autores del Génesis de entre las numerosas fuentes que tenían a su alcance. Asimismo, lo que importa cara al presente no es tanto lo que los redactores pretendían con sus representaciones simbólicas como el sentido que les han dado las generaciones futuras. Si, por ejemplo, no se concebía o no se imaginaba a Yahvé como a un Dios con un género concreto, sino más bien como un principio que incorporaba en sí aspectos masculinos y femeninos, como aducen algunos teólogos, es importante tan sólo en tanto que nos demuestra que había otras alternativas a la típica interpretación patriarcal, y en cambio no las escogieron.[29] La verdad es que durante 2.500 años las personas se han dirigido al Dios de los hebreos, se le ha representado y se le ha interpretado como un Dios padre masculino, no importa qué otros aspectos pudiera Él personificar. Este fue, históricamente, el significado dado al símbolo, y por tanto este fue el significado que tenía autoridad y fuerza. Este significado cobró suma importancia en la manera en que hombres y mujeres eran capaces de conceptuar a las mujeres y de situarse ambos dentro del orden divino de las cosas y en la sociedad humana.

Por consiguiente, no fue inevitable el surgimiento de una clase sacerdotal integrada sólo por varones. La prolongada lucha ideológica de las tribus hebreas contra el culto de las deidades cananeas y, en especial, contra la persistencia del culto a la diosa de la fertilidad Aserá, debió de reforzar el énfasis sobre el liderazgo masculino

28. *Ibid.*, pp. 86-87; De Vaux, *Ancient Israel*, I, pp. 48-50.
29. Judith Ochshorn, *The Female Experience and the Nature of the Divine*, Bloomington, 1981, caps. 5 y 6. Ochshorn trata la cuestión de la naturaleza genérica de Dios en toda su complejidad y dirige nuestra atención hacia la profunda ambivalencia del texto bíblico en lo que respecta a esta cuestión.

en los cultos y la tendencia a la misoginia que tan sólo apareció de pleno en el período que siguió al éxodo.[30] Cualesquiera que fueran las causas, los sacerdotes del Antiguo Testamento representaron una ruptura radical con una tradición milenaria y con las prácticas de los pueblos vecinos. Este nuevo orden bajo un Dios todopoderoso proclamaba a los hebreos y a todos aquellos que siguieran la guía moral y religiosa de la Biblia que las mujeres no pueden hablar con Dios.

30. Meyers, «The Roots of Restriction...», pp. 100-102. Véase también Ochshorn, *Female Experience*, pp. 196-197.

9. LA ALIANZA

La respuesta a la pregunta «¿quién crea la vida?» es la esencia misma de cualquier sistema religioso de creencias. La facultad de engendrar incorpora al mismo tiempo el poder de creación, o la capacidad de crear algo de la nada, como el de procreación, o la capacidad de tener descendencia. Hemos visto que las explicaciones sobre el poder de engendrar han pasado de la diosa-madre como principio único de fertilidad universal a la diosa-madre a quien dioses o reyes humanos acompañan para que sea fértil; y luego al concepto de un poder de creación simbólico expresado primero en «el nombre» y más tarde en «el espíritu creador». También hemos presenciado el cambio experimentado en el panteón de dioses, desde la todopoderosa diosa-madre al omnipotente dios de la tormenta, cuya consorte es una versión domesticada de la diosa de la fertilidad. Al panteón de dioses sólo le queda verse reemplazado por un único poderoso dios masculino y que ese dios incorpore el principio del poder de engendramiento en su doble vertiente. Esta transformación, que se da de muchas maneras distintas en culturas diferentes, en el caso de la civilización occidental se produce en el Libro del Génesis.

El relato de la creación en el Génesis se aparta sensiblemente de los relatos de la creación de los otros pueblos en la región. Yahvé es el único creador del universo y de todo lo que en él existe. A diferencia de los principales dioses de los pueblos vecinos, Yahvé no está vinculado a ninguna diosa ni tiene lazos familiares.[1] La creación del universo y de la vida sobre la tierra ya no tienen un

1. William F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, 1940, p. 199; E. O. James, *Myth and Ritual in the Ancient Near East*, Londres, 1958, p. 63.

origen maternal, y no hay ningún indicio de que el poder de creación y el de procreación vayan ligados. Todo lo contrario. El acto de creación por parte de Dios no tiene nada que ver con lo que puedan experimentar los humanos.

El gran avance en el pensamiento abstracto que representa la simbolización del poder de creación en «un concepto», un «nombre», el «aliento de vida», tiene su eco en las palabras iniciales: «Dijo Dios "haya luz"; y hubo luz» (Génesis, 1, 3). La palabra de Dios, el aliento de Dios, crean. La metáfora del soplo divino que da la vida está más elaborada en el Génesis, 2, 7: «Entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices un aliento de vida y resultó el hombre un ser viviente». Luego Dios forma a los animales del campo y las aves del cielo «y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera» (Génesis, 2, 19). De esta manera, el aliento divino crea, pero el significado y el orden provienen del acto humano de dar un nombre. Y Dios otorga ese poder de dar nombre a Adán. Si leemos la palabra hebrea *adam* como «género humano», entonces podríamos pensar que Dios dio el poder de dar nombre tanto al varón como a la mujer de la especie. Pero en este caso concreto, Dios otorgó ese poder sólo al varón humano.[2] Ello podría deberse simplemente a que aún no se había creado a la mujer, pero la pauta se repite tras la creación de Eva, cuando Adán le da un nombre del mismo modo que se lo había dado a los animales: «Entonces éste exclamó: "Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada"» (Génesis, 2, 23). Aquí dar un nombre no es tan sólo un acto simbólico del poder de creación sino que, de una forma muy especial, define a la Mujer como una parte «natural» del hombre, carne de su carne, en el marco de una relación que resulta ser una peculiar inversión de la única relación entre humanos para la cual podría sostenerse una afirmación de esta índole, es decir, la que existe entre madre e hijo. El Hombre se define aquí a sí mismo como «la madre» de la Mujer: gracias al milagro del poder creador divino se ha creado a partir de su cuerpo a otro ser humano, de la misma forma que una madre da vida con el suyo. La frase siguiente explica el significado del nexo en términos humanos: «Por eso deja el hombre a su padre y a la madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne» (Génesis, 2, 24). Aquí se toma la creación de la Mujer a partir del cuerpo del Hombre para dar una interpretación muy especial a este acontecimiento: la mujer fue creada como parte del hombre, por lo tanto el Hombre debe unirse a ella, ponerla por delante de cualquier otra relación de parentesco, y los dos serán una sola carne. Esa carne, como nos dice la fórmula que el Hombre utiliza para dar un nombre, será de Él, pues aquí a través del acto de creación de Dios y por su propio poder de imponer un nombre ha definido la autoridad que tiene sobre ella: absoluta y obligatoria. Esta autoridad implica también intimidad; conlleva interdependencia y durante siglos de interpretaciones teológicas ha sido usada para dar un mayor valor a la relación matrimonial y con ella a la dignidad de las esposas. La ambigüedad y complejidad del pasaje han sido el motivo de que se interpretara de muchas formas distintas, de las que hablaremos más adelante.

2. Gerhard von Rad, en su apreciado trabajo *Genesis: A Commentary* (Filadelfia, 1961; trad. de la ed. alemana, 1956), comenta: «Dar nombre es un acto de copiar y de dar el orden apropiado al mismo tiempo, por el cual el hombre objetiviza intelectualmente por sí mismo a las criaturas ... En el antiguo Oriente imponer un nombre era principalmente una muestra de realeza, de poder» (p. 81). Véanse también Roland de Vaux, O.P., *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, Nueva York, 1961; edición de bolsillo, 2 vols. 1965, I, pp. 43-46; Speiser, *The Anchor Bible: Genesis*, Garden City, Nueva York, 1966, pp. 126-127; Sarna, *Understanding Genesis*, Nueva York, 1966, pp. 129-130; Alfred Jeremias, *Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur*, Berlín, 1929, pp. 33-34.

Imponer un nombre es un acto de poder, un símbolo de soberanía. En los tiempos bíblicos, de acuerdo con la antigua tradición oriental, tenía también una cualidad mágica pues daba significado y predecía el futuro. Cuando al hijo de Agar se le da el nombre de Ismael, su destino queda sellado. En la Biblia se da este poder de «dar nombre» tanto a hombres como a mujeres. En los relatos bíblicos, exceptuando circunstancias especiales, el padre o la madre escogen el nombre de sus hijos. Pero hay otra forma de dar nombre, que podríamos llamar «renombrar», y que supone que se ha dado un nuevo y poderoso papel a la persona a quien se le ha impuesto. Hemos mencionado antes los cincuenta apelativos que recibe el joven dios Marduk con su ascenso al poder. De forma similar, Dios da un nuevo nombre a las personas después de un evento importante. Tras la alianza, Él cambia el nombre de Abram

por el de Abraham, «pues padre de muchedumbre de pueblos te he constituido» (Génesis, 17, 5), y el de Saray por Sara. Ello añade significado al hecho de que Adán, quien utiliza el poder de dar nombre en el relato de la creación antes citado, rebautiza a la Mujer con el nombre de Eva después de la caída. Se tiene la fuerte y constante impresión de que el varón comparte el poder divino de nombrar y renombrar.[3]

Las metáforas sobre el género más influyentes presentes en la Biblia han sido las de la Mujer, creada de la costilla del Hombre, y Eva, la tentadora que provoca la pérdida de gracia de la humanidad. Durante dos milenios se las ha citado como prueba del apoyo divino a la subordinación de las mujeres. Como tales, han ejercido gran influencia en la definición de los valores y las prácticas relativas a las relaciones de género. Aunque sea de esperar que las interpretaciones de una composición poética, mítica y localista como el Libro del Génesis varíen según las necesidades de los intérpretes, hemos de señalar que la tradición de traductores ha sido principalmente patriarcal, y que las diferentes interpretaciones feministas que unas mujeres han realizado durante los últimos siete siglos han sido hechas contra una tradición que se ha parapetado y cuenta con una aprobación teológica que viene de antes del cristianismo.

Hay dos versiones, algo contradictorias, del relato de la creación del Génesis. La versión J aparece en el Génesis, 2, 18-25, y fue escrita varios siglos antes de la versión P, que aparece al principio en el Génesis, 1, 27-29. En la versión J, Dios crea a Eva a partir de la costilla de Adán, mientras que en la versión P «él creó al hombre y a la mujer». La crítica bíblica se ha centrado durante siglos sobre las discrepancias entre ambas versiones y los méritos de la una sobre la otra.[4]

3. Phyllis Trible intenta interpretar el pasaje «Ésta será llamada mujer» (Génesis, 2, 23) no como el acto de imposición de un nombre a Eva por parte de Adán, sino como el reconocimiento de su sexualidad y género, una especie de definición. Cuando discute el contradictorio pasaje del versículo 3, 20, donde «el hombre llamó a su mujer Eva» y que, tal y como ella admite, es la aseveración del poder de él sobre ella, lo explica como «la corrupción de una relación mutua e igual» por parte de él. Trible, «Depatriarchalizing in Biblical Interpretation», *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 41, marzo de 1973, p. 38 y la cita es de la p. 41. Esta explicación me parece poco convincente y forzada, aunque simpatice con el esfuerzo que hace Trible por ofrecer otra lectura distinta a la patriarcal.

4. La interpretación actual y que parece que acepta todo el mundo es que ambas versiones fueron escritas independientemente y que ambas provienen de un *corpus* de tradiciones anterior. Véase E. A. Speiser, *Genesis*, pp. 8-11; Nahum M. Sarna, *Understanding Genesis*, pp. 1-16.

La versión P recuerda al *Enuma Elish*, el relato de la creación mesopotámico, en detalles varios y en el orden de los sucesos. Ello podría explicar la tesis andrógina de la creación —Él creó al hombre y la mujer—, pues reflejaría la influencia de las ideas religiosas mesopotámicas. Algunos intérpretes han intentado extender esta resonancia andrógina a la versión J al señalar que la palabra hebrea *adam*, que significa género humano, equivale al término genérico de humanidad, que incluye a hombres y mujeres, y que escribir en mayúsculas el nombre de Adán es un error posterior fundado en supuestos androcéntricos.[5] La consecuencia de ese «error», impreso en decenas de millares de copias de la Biblia en cada idioma, iba a añadir otro peso a las interpretaciones tradicionales del Génesis, 2, 18-25.

Durante cientos de años se ha interpretado en su sentido más literal la creación de la mujer a partir de la costilla de Adán para indicar que la inferioridad de las mujeres tiene una procedencia divina. Si la interpretación partía de que la costilla era una de las partes «inferiores» de Adán, lo cual denotaba inferioridad, o del hecho de que Eva fuera creada de la carne y los huesos de Adán mientras que él había sido creado de la tierra, el caso es que el pasaje ha tenido históricamente un profundo significado simbólico patriarcal. A modo de ejemplo podemos citar la interpretación relativamente benigna que hace Calvino:

> Puesto que la raza humana ha sido creada en la persona del hombre, la dignidad común de toda nuestra naturaleza no tenía distinción ... La mujer ... no fue más que un añadido al hombre. Claro que no se puede negar que también la mujer, aunque en menor grado, fue creada a imagen de Dios ... Por lo tanto podemos concluir que dentro del orden natural la mujer debe ser la que ayude al hombre. El proverbio vulgar dice que ella es un mal necesario; pero hay que escuchar a la voz de Dios, que dice que ha dado a la mujer como compañera y asociada del hombre, para ayudarle a una vida mejor.[6]

5. La última versión feminista de este argumento está en Maryanne Cline Horowitz, «The Image of God in Man; Is Woman Included?», *Harvard Theological Review*, vol. 72, n.os 3-4 (julio-octubre de 1979), pp. 175-206.

6. Juan Calvino, *Commentaries on the First Book of Moses called Genesis*, trad. del reverendo John King, Grand Rapids, Michigan, 1948, vol. I, p. 129.

En otro lugar Calvino comenta que: «Se enseñó a Adán a reconocerse en su esposa, como si se viera en un espejo; y a su vez a Eva a someterse gustosamente a él pues era de quien había salido».[7]

Las feministas, intentando rehuir este significado, han utilizado diversas interpretaciones sutiles. Entre éstas se incluyen un ingenioso argumento planteado por Raquel Speght, de diecisiete años, hija de un clérigo inglés, quien en el año 1617 hizo observar que la mujer fue creada a partir de una materia refinada, mientras que Adán fue creado del polvo. «No se la formó del pie de Adán para que fuera inferior a él, ni de su cabeza para ser su superior, sino de su costado, cerca del corazón, para que fuera su igual».[8] Más de doscientos años más tarde la norteamericana Sara Grimké centró su interpretación en el término «compañera».

> Se le dio una compañera, su igual en cualquier aspecto; del mismo modo que él, era un ser libre, con intelecto e inmortal, no era una mera pareja de los deseos animales de él sino que era capaz de entender todos sus sentimientos como ser responsable y moral. Si no hubiera sido así, ¿de qué modo, pues, se habría convertido en su compañera? ... Era una parte de él, como si Yahvé hubiera planeado que la unicidad e identidad del hombre y la mujer fueran perfectas y completas.[9]

Este argumento, en cierta forma circular aunque se muestre firme en sus supuestos luteranos de libre albedrío y responsabilidad moral del individuo, elude las implicaciones de la imagen de la costilla en la creación de la mujer.

En un audaz intento de «releer (no reescribir) la Biblia sin los anteojos» de la tendencia patriarcal, la moderna teóloga feminista Phyllis Trible nos presenta una provocativa reinterpretación del relato de la creación, del que opina que «está imbuido de la imagen de una deidad transexual».[10] La reinterpretación de Phyllis Trible,

7. *Ibid.*, pp. 132-133.
8. Rachel Speght, *A Mouzell for Melastomus, the Cynical Bayter and foulemouthed Barker against Evah's Sex*, Londres, 1617.
9. Sarah M. Grimké, *Letters on the Eguality of Sexes and the Condition of Women*, Boston, 1838, p. 5.
10. Phyllis Trible, «Depatriarchalizing», pp. 31 y 42.

del siglo XX, recuerda bastante a la de Grimké aunque parece que desconozca la obra de ésta. Trible encuentra una similitud entre la creación de Adán a partir del polvo y la de Eva a partir de la costilla en que ambos están hechos de una materia frágil que Yahvé ha de trabajar antes de que tengan vida. También considera el hecho de que Eva fuera creada la última como prueba de que fue la obra culminante de la creación.[11] Otra teóloga feminista subraya la similitud fundamental en la principal afirmación que se hace sobre el hombre y la mujer: «La mujer es junto con el hombre la creación directa e intencionada de Dios y la joya de su creación. El hombre y la mujer están hechos el uno para el otro. Juntos constituyen el género humano, que es bisexual por naturaleza plena y esencial».[12] En un argumento basado en consideraciones lingüísticas, R. David Freedman sostiene que la expresión «voy a hacerle una ayuda adecuada» podría significar «un poder igual al del hombre».[13] En cualquier caso, casi no hay evidencias en otras partes de la Biblia que secunden estas optimistas interpretaciones feministas.

Pasemos a examinar las diferentes fuentes del relato bíblico de la creación. Entre los elementos sumerios incorporados y transformados en la narración bíblica están el comer de la fruta prohibida, el concepto del árbol de la vida y la historia del diluvio.

La descripción del Jardín del Edén tiene su paralelo en el jardín sumerio de la creación, que también se describe como un lugar bordeado por cuatro grandes ríos. En el mito sumerio de la creación, la diosa-madre Nunhursag permitió que ocho preciosas plantas crecieran en el jardín pero prohibió a los dioses que comieran de ellas. Sin embargo el dios del agua, Enki, las comió y Ninhursag le condenó a morir. A consecuencia de ello, ocho órganos de Enki cayeron enfermos. El Zorro intercedió por él y la diosa accedió a conmutarle la sentencia de muerte. Ella creó una deidad curadora especial para cada uno de los órganos dañados. Cuando llegó a la costilla, dijo: «Para ti he hecho nacer la diosa Ninti». En sume-

11. *Ibid.*, pp. 36-37.
12. Phyllis Bird, «Images of Women in the Old Testament», en Rosemary Radford Ruether, ed., *Religion and Sexism*, Nueva York, 1974, p. 72.
13. R. David Freeman, «Woman, a Power Equal to Man; Translation of Woman as a "Fit Helpmate" for Man Is Questioned», *Biblical Archaeologist*, vol. 9, n.° 1 (enero-febrero de 1983), pp. 56-58.

rio «Ninti» tiene un doble significado, o sea, «la que gobierna la costilla» y «la que gobierna la vida». En hebreo la palabra «Javvah» (Eva) significa «la que crea vida», lo que sugiere que puede haber una fusión de la Ninti sumeria y la Eva bíblica. La elección de la costilla de Adán como el lugar del que se crea a Eva puede que simplemente refleje la incorporación del mito sumerio. Stephen Langdon sugiere otra fascinante posibilidad cuando asocia «Javvh» en hebreo con el significado que esta palabra tiene en arameo, que es «serpiente».[14] Tanto si se acepta como si se rechaza el origen sumerio del relato de la creación como explicación válida de la metáfora de la costilla de Adán, es significativo que históricamente se la haya ignorado y haya prevalecido en cambio la más sexista.

El simbolismo del relato del Génesis sugiere una dicotomía entre Adán, creado del polvo, y Eva, sucesora de la antigua diosa de la fertilidad, creada de una parte del cuerpo humano, ambos imbuidos con sustancia divina gracias a la intervención de Yahvé. La dicotomía se refuerza en la historia de la caída, cuando Yahvé decreta la división sexual del trabajo, esta vez a modo de castigo. Adán trabajará con el sudor de su frente, Eva parirá con dolor y educará a los hijos. Vale la pena señalar que el castigo impuesto convierte el trabajo del hombre en una carga, pero condena al dolor y al sufrimiento no sólo el trabajo de las mujeres sino su cuerpo con el que dan vida, una consecuencia natural de la sexualidad femenina.

Hay otro aspecto del texto del Génesis que merece nuestra atención. La divinidad creadora de la vida humana, que en el relato sumerio era la diosa Ninhursag, es ahora Yahvé, Dios padre y Señor. Puede que, si damos crédito a la versión P, Él «los» creara varón y mujer, pero hizo al varón a su misma imagen y a la mujer de otro modo.[15]

14. Stephen Langdon, *The Sumerian Epic of Paradise, The Flood and The Fall of Man*, Universidad de Pensylvania, publicaciones de la sección sobre Babilonia del Museo de la Universidad, vol. 10, n.° 1 (Filadelfia, 1915), pp. 36-37. I. M. Kikawada presenta un interesante paralelismo entre el nombre de Eva, «madre de todos los vivientes», y el apelativo «señora de todos los dioses» que recibe la diosa creadora Mami en la epopeya babilónica de Atrahasis. Véase I. M. Kikawada, «Two Notes on Eve», *Journal of Biblical Literature*, vol. 19 (1972), p. 34.

15. Maryanne Cline Horowitz, coincidiendo con la interpretación de Phyllis Trible, sostiene que el concepto de «hombre y mujer a imagen de Dios» nos invita a «trascender las metáforas masculinas y femeninas de Dios que proliferan en la

David Bakan, en una interpretación muy original y sugerente del Libro del Génesis, sostiene que el tema central del libro es que los hombres asumen la paternidad. Cuando los hombres realizan el descubrimiento «científico» de que la concepción proviene de la relación sexual entre ellos y las mujeres, comprenden que tienen el poder de procrear que hasta entonces creían que sólo poseían los dioses. Los hombres, en su deseo por «legitimar las prerrogativas que parecía que les concedía el gran descubrimiento», aprendieron a distinguir entre «creación» (divina) y «procreación» (masculina). Sustituyeron la filiación matrilineal por la patrilineal y, a fin de garantizar la autoridad paterna, exigieron que las mujeres fueran vírgenes antes del matrimonio y absolutamente fieles durante éste. Con esta explicación Bakan sigue el argumento de Engels, del que ya hemos hablado antes, pero añade: «Uno de los grandes dispositivos metafóricos ... es conceptuar como ''simiente'' a la exudación sexual del hombre. Esta manera de pensar atribuye toda la carga genética al varón y nada a la mujer». Bakan afirma también que durante esta transición los hombres se adueñaron del papel de cuidadores-protectores de los niños, que hasta entonces había sido el papel femenino. Lo denomina el «afeminamiento del varón».[16]

Aunque la tesis de Bakan me parece convincente y en algunos puntos coincide con mis hallazgos, creo que su razonamiento es excesivamente determinista y que su método es ahistórico y muy subjetivo. Un ejemplo es la lectura que hace del Génesis, 6, 1-4:

> Cuando los hombres comenzaron a multiplicarse sobre la faz de la tierra y les nacieron hijas, vieron los hijos de Dios que las hijas

Biblia y a trascender nuestras personalidades e instituciones sociales históricas ante el reconocimiento del Único». Horowitz, «Image of God», p. 175. Estoy de acuerdo en que el texto es lo bastante ambiguo para «dejar abierta» la posibilidad a una interpretación menos «misógina», pero creo que en la Biblia el peso mayor de los símbolos del género recae en las interpretaciones patriarcales y, como se ha indicado antes, éstas son las que han imperado durante dos mil años.

16. David Bakan, *And They Took Themselves Wives: The Emergence of Patriarchy in Western Civilization*, Nueva York, 1979, pp. 27-28. Una explicación psicológica similar de la necesidad que tienen los hombres de una autoridad y un dominio simbólicos se encuentra en Mary O'Brien, *Politics of Reproduction*, Boston, 1981.

> de los hombres les venían bien, y tomaron por mujeres a las que preferían de entre todas ellas. Y entonces dijo Yahvé: «No permanecerá para siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne; que sus días sean ciento veinte años». Los nefilim existían en la tierra por aquel entonces, y también después, cuando los hijos de Dios se unían a las hijas de los hombres y ellas les daban hijos: estos fueron los héroes de la antigüedad, hombres famosos.

Bakan considera este relato de las relaciones de seres divinos con mortales la pieza clave del proceso que describe en su tesis. Observa que el pasaje se ocupa de las cuatro grandes preocupaciones de los humanos: el origen, la muerte, la propiedad y el poder:

> Los versos indican el origen de los hombres de valor. Muestran que la vida tiene término, si bien la muerte les sobreviene después de unos generosos ciento veinte años de vida. Indican la prerrogativa de uso, la esencia de la propiedad, que tienen los hijos de Dios con respecto a las hijas de los hombres, que toman para sí las que más prefieren. Demuestran que los hombres que nacieron de esas uniones fueron hombres con poder.[17]

Bakan fundamenta su argumento en una de las partes más complejas y controvertidas del Génesis. Gerhard von Rad interpreta este mismo texto de otro modo. Lee «hijos de Dios» (*elohim*) como «ángeles» y llama a la unión de éstos con las mortales «las nupcias de los ángeles». Los *nefilim* que nacen de esta unión son los gigantes de las mitologías. Von Rad, que interpreta la Biblia sólo como documento religioso, considera estas «nupcias de los ángeles» un ejemplo de la depravación de las criaturas de Dios (desde la caída, al pecado de Lot, hasta el diluvio). La maldad inherente a los hombres queda ilustrada en estos incidentes, que van seguidos del castigo de Dios, y que terminan con la alianza, gracias a la misericordia redentora divina.[18]

E. A. Speiser cree que «la naturaleza del fragmento nos impide realizar una interpretación fiable». También considera «seres divinos» a los *elohim* y para él la unión con las mujeres humanas es una abominación. Menciona la notable similitud que el relato de

17. Bakan, *And They Took Themselves Wives*, p. 28.
18. Von Rad, *Genesis*, pp. 113-116.

los gigantes tiene con un mito hurrita en el cual el dios de la tormenta Teshup ha de luchar contra un formidable monstruo de piedra. Speiser no hace ningún comentario acerca de las mujeres del relato.[19]

Creo que Bakan cometió un error al interpretar literalmente el término «hijos de Dios» y creer que se aplicaba a los varones humanos. La alusión a los gigantes de antaño y su parecido no sólo con el mito hurrita sino también con los mitos sumerio y griego del origen, que describen a unos gigantes míticos en lucha con los dioses, me parecen convincentes.[20] A mi entender lo que importa en este texto es la alusión que se hace de las mujeres humanas como las hijas nacidas de los hombres. «Cuando los hombres comenzaron a multiplicarse sobre la faz de la tierra y les nacieron hijas.» No se explica cómo los hombres empezaron a multiplicarse, pero la omisión de las mujeres en el proceso me parece muy significativa. Una habría esperado leer en el pasaje: «cuando las mujeres tuvieron hombres y ellos empezaron a multiplicarse». El texto, escrito por J en el siglo x a.C., evidencia que por aquel entonces ya estaban firmemente establecidas las asunciones patriarcales acerca de la procreación. El autor no se ve en la obligación de explicar por qué «les nacieron a los hombres» seres humanos. De hecho, este es el presupuesto que prevalece en todo el Génesis. Dios llama a Isaac «el hijo de Abraham» y este es el lenguaje que se utiliza todo el tiempo. En la cronología, la «descendencia de los hijos de Noé» son «los hijos de sus padres». Y por consiguiente: «A Héber le nacieron dos hijos» (Génesis, 10, 25). Por supuesto, es lógico y de esperar que en una sociedad patrilineal la línea familiar se siga a través del padre, pero lo que aquí me interesa señalar es que esta forma metafórica de organizar el parentesco se vio un tanto transformada en una aseveración que no tiene nada que ver con la realidad de los hechos: no tan sólo el linaje, la misma procreación se había convertido en un acto masculino. No hay ninguna madre implicada en el proceso.

En las plegarias a Ishtar, igual que en las dirigidas a otras diosas de la fertilidad, uno de los atributos laudatorios de la diosa era que «ella hacía fecundas a las mujeres». En el Génesis ese len-

19. Speiser, *Anchor Bible*, pp. 44-46.
20. James, *Myth and Ritual*, pp. 154-174.

guaje sólo se emplea con relación a Yahvé: «Vio Yahvé que Lía era aborrecida y la hizo fecunda» (Génesis, 29, 31); «Entonces se acordó Dios de Raquel ... y abrió su seno, y ella concibió y dio a luz un hijo. Y dijo: "Ha quitado Dios mi afrenta"» (Génesis, 30, 22-23). Asimismo, Eva dice después de haber concebido y parido a Caín: «He adquirido un varón con el favor de Yahvé» (Génesis, 4, 1). El poder de procreación está, pues, claramente definido como algo que emana de Dios, quien hace que las mujeres sean fecundas y bendice la simiente de los varones. Aun así, dentro del marco de referencia patriarcal, se honra el papel procreador de la esposa y madre.

En el relato de la caída, la maldición de la mortalidad que ha caído sobre Adán y Eva se suaviza simbólicamente cuando se les concede la inmortalidad que llega con el engendramiento, a través del poder de procrear. A este respecto hombre y mujer mantienen una relación idéntica con Dios. También podría interpretarse este aspecto de la caída como prueba de que la mujer, en el papel de madre, es la portadora del espíritu redentor y misericordioso de Dios.

El cambio decisivo en la relación entre el hombre y Dios se produce en el relato de la alianza y queda definido de tal manera que margina a la mujer. Con la alianza los humanos entran en la historia; en adelante su inmortalidad colectiva se convierte en uno de los aspectos de la alianza pactada con Yahvé. Su paso por el tiempo y la historia es una prueba del cumplimiento de la promesa de Yahvé; sus acciones y su conducta colectiva son interpretadas y juzgadas bajo el prisma de sus obligaciones para con la alianza. La alianza, de una forma más literal, es también lo que une a las doce tribus distintas para que formen una nación. Antes de la construcción del templo, el altar de la alianza es el centro de la vida religiosa; el rito de la alianza, la circuncisión, simboliza la reconsagración de cada niño varón, de cada familia, a los deberes con la alianza.[21] No es una casualidad ni carece de importancia el que las mujeres no estén presentes en ninguna de las vertientes de la alianza.

Yahvé pacta varias alianzas con Israel: una con Noé (Génesis, 9, 8-17), dos con Abram (Génesis, 15, 7-18, y Génesis, 17, 1-13), y otra con Moisés (Éxodo, 3; 6, 2-9, y 21-23). La alianza con Noé

21. Delbert R. Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea*, Baltimore, 1969, pp. 66, 74-80.

preludia las otras: Yahvé promete no enviar jamás otro diluvio para destruir la tierra y las criaturas que habitan en ella, y elige el arco iris como «señal de la alianza». La alianza con Moisés, inclusive el Decálogo, es la elaboración concreta del pacto de alianza con Abraham. Puesto que no altera básicamente los conceptos de género implícitos en las alianzas previas, queda dentro de nuestro ámbito de investigación. La definición fundamental de la relación entre el pueblo escogido y su Dios y de la comunidad de la alianza aparecen en las alianzas con Abraham, que ahora pasaremos a analizar.

En el capítulo 15 del Génesis, la promesa previa que Dios había hecho a Abram de tierras y descendencia se formaliza y se hace irrevocable merced al rito de la alianza. Puesto que a los israelitas se les promete la ocupación efectiva de su tierra tan sólo en generaciones venideras, perciben el transcurso de la historia como cumplimiento de su destino.[22] Lo notable desde nuestro punto de vista es el lenguaje que se emplea para describir el proceso de engendramiento. Dios expresa su propósito con estas palabras que dirige a Abram: «te heredará uno que saldrá de tus entrañas» (Génesis, 15, 4).[23] Le pide a Abram que cuente las estrellas y le promete: «Así será tu simiente»* (Génesis, 15, 5) y «a tu simiente he dado esta tierra» (Génesis, 15, 18). La «simiente» masculina adquiere así el poder y la bendición del poder procreador que reside en Yahvé. La metáfora de la simiente masculina implantada en el útero femenino, el surco, la tierra, es anterior al período en que se escribió el Antiguo Testamento. Proviene, lo más seguro, de un contexto agrícola. Aparece, por ejemplo, en el relato del noviazgo de Inanna y Dumuzi, en el llamado «Cántico nupcial de los pastores».[24] Pero hay que señalar que la franca y gráfica descripción del acto sexual en el poema sumerio, en el que Inanna inquiere «¿quién sembrará

22. Sarna, *Understanding Genesis*, pp. 122-124.

23. Compárese con el nacimiento partenogenético de Atenea a partir de la cabeza de Zeus.

* En la versión inglesa de la Biblia que emplea la autora se habla de *seed*, «semilla» o «simiente», aunque en la edición castellana de la Biblia de Jerusalén se utiliza el término «descendencia». A pesar de que para la traducción de las citas bíblicas se ha seguido siempre este último texto, en este caso concreto se ha respetado el original inglés para no romper con la argumentación de la autora (*N. de la t.*).

24. Véase Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, New Haven, 1976, p. 46.

en mi vulva, quién arará mi campo?», a lo cual el poeta responde «el rey Dumuzi lo arará para ti ...», no confunde nunca la metáfora con el verdadero proceso. Por ejemplo, se refiere a Dumuzi como «el que ha nacido de un vientre fecundo». Lo que sucede en el Génesis es que se ha transformado la antigua metáfora con el propósito de realzar el sentido patriarcal. La bendición de Dios sobre la «simiente» de Abram otorga la aprobación divina al traspaso del poder de creación que tiene la mujer al varón.

La principal alianza de Yahvé con Abram se presenta en el capítulo 17 del Génesis, que forma parte del documento P. Aquí el rito de la alianza es más formal y conlleva la participación activa de Abram. Dios promete a Abram, que se ha postrado ante Él: «Por mi parte he aquí mi alianza contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos» (Génesis, 17, 5). Y añade: «Y estableceré mi alianza entre nosotros dos, y con tu simiente después de ti, de generación en generación: una alianza eterna, de ser yo el Dios tuyo y el de tu posteridad» (Génesis, 17, 7).

Yahvé reitera que Él dará la tierra de Canaán a Abram «en posesión perpetua». Y llegados a este punto Yahvé agrega importancia al ritual dando un nuevo nombre a Abram y Saray.

¿Qué le pide Dios a Abraham? Le pide que acepte que Él será el Dios de Israel, sólo Él y ningún otro. Y le pide que su pueblo, que le adorará sólo a Él, se distinga de las otras naciones por una señal física, una señal que sea fácilmente identificable:

> Esta es mi alianza que habéis de guardar entre yo y vosotros —también tu posteridad—: todos vuestros varones serán circuncidados. Os circuncidaréis la carne del prepucio, y eso será la señal de la alianza entre yo y vosotros [Génesis, 17, 10-11].

Hemos de tomar nota del hecho de que Yahvé pacta la alianza sólo con Abraham, sin incluir a Sara, y que cuando lo hace da su aprobación divina al liderazgo que ejerce el patriarca sobre su familia y su tribu. Abraham personifica a la tribu y la familia de una manera que la legislación romana, en un período bastante posterior, institucionalizaría como el *pater familias.* A Sara se la menciona en el pasaje de la alianza únicamente como la portadora de la «simiente» de Abraham: «Yo la bendeciré, y de ella también te daré un hijo. La bendeciré, y se convertirá en madre de naciones; reyes de pueblos procederán de ella» (Génesis, 17, 16). Aunque a Abraham y a Sara se les bendice por igual como progenitores de reyes y naciones, el vínculo de alianza se establece sólo con los varones: primero con Abraham, luego explícitamente con el hijo de Abraham y Sara, Isaac, al que sólo se alude como hijo de Abraham. Es más, la comunidad de la alianza es definida por la divinidad como una comunidad masculina, como puede verse en la elección del símbolo que es la «señal de la alianza».

Los comentaristas se han centrado principalmente en la forma de la alianza, que guarda un enorme parecido con los tratados reales hititas. En dichos tratados se obliga al vasallo a atenerse a las órdenes especificadas en el tratado por el rey hitita; se trata, por tanto, de un contrato entre partes desiguales. El vasallo ha de confiar en la benevolencia del soberano, pero se ve obligado a cumplir su parte. Por lo general, el tratado era sellado con un juramento y con algún tipo de ceremonia solemne. Los comentaristas han señalado que existen notables paralelismos de forma entre la alianza con Moisés, tal y como se describe en los libros del Deuteronomio, Éxodo y Josué, y los tratados reales. Coincidiría con el desarrollo histórico, en el que las doce tribus se constituirían en una confederación gracias a la ley mesiánica, mientras que la aceptación formal del Decálogo, la ceremonia del arca de la alianza y la circuncisión de los varones adultos serían el juramento obligatorio y la ceremonia solemne. Hay una gran probabilidad de que el énfasis que se da a la alianza en el documento P y las reiteraciones acerca de la alianza de Dios con David (Samuel, II, 23, 1-5; II, 7, 1-17) reflejen las necesidades políticas de legitimar el derecho de David al trono en el momento en que se escribió. Yahvé dio a Abraham las tierras y le prometió que bendeciría su simiente y la de sus descendientes; Moisés unió a su pueblo obligándole a jurar su adhesión a la alianza. David, que afirmaba que descendía por línea directa de Abraham y que gracias a la alianza con Moisés reivindicaba el derecho a la tierra y a un liderazgo, formó una nación con las tribus. Tierra, poder y una nación eran la promesa implícita en la alianza.[25]

25. Para una completa y esclarecedora discusión en torno a la alianza, véase Hillers, *Covenant, passim*; en lo que respecta a las tres distintas alianzas, véase especialmente el capítulo 5. Véase también G. Mendenhall, «Covenant Forms in Israelite Tradition», *Biblical Archaeologist*, vol. 17 (1954), pp. 50-76.

A pesar de que los comentaristas han discutido ampliamente las implicaciones políticas y religiosas de la alianza, no se han preocupado de explicar la naturaleza de la «señal» que la sella. Los comentarios acerca de la circuncisión han sido de manera uniforme poco esclarecedores. Se nos dice que la circuncisión era una práctica muy difundida en todo el antiguo Próximo Oriente, por razones de higiene, como preparación a la vida sexual, como sacrificio y una marca de distinción. Los babilonios, los asirios y los fenicios no la practicaban, pero sí lo hacían los egipcios y algunos pueblos mesopotámicos. Que se trata de una práctica antiquísima lo atestiguan testimonios pictóricos que datan del 2300 a.C. y las menciones a las cuchillas de sílex empleadas en las ceremonias, lo que supondría que era anterior a la Edad del Bronce.[26] Todos los comentaristas coinciden en que el rito experimentó una transformación decisiva en Israel, no sólo por el sentido religioso que se le dio, sino porque pasó de realizarse en la pubertad a practicarla en la infancia. La circuncisión era entre muchísimos pueblos un rito de pubertad, que presumiblemente iniciaba a los hombres en la vida sexual y procreadora. Ese hecho y la manera en que los israelitas transformaron el rito merecen, por consiguiente, una mayor atención.

¿Por qué se decidió que el órgano que tenía que ser la «señal» fuera el pene circunciso? Si Yahvé, como numerosos comentaristas han sugerido, pretendía distinguir con esta marca en el cuerpo a su pueblo de los demás, ¿por qué motivo no la situó sobre la frente, el tórax o el dedo? Si, como otros comentaristas han insinuado, el rito era meramente higiénico, ¿por qué se escogió concretamente ése, que sólo afectaba a los varones, de entre los varios ritos y costumbres relativos a la salud y la nutrición que hubieran servido igual? Calvino fue, por una vez, consciente de los problemas que planteaba este pasaje bíblico e intentó tratarlo con franqueza en sus *Comentarios*.

26. Sarna, *Understanding Genesis*, pp. 131-133, De Vaux, *Ancient Israel*, pp. 46-48; Robert Graves y Raphael Patai, *Hebrew Myths: The Book of Genesis*, Nueva York, 1983, p. 240; los artículos «Circumcision» en la *Encyclopaedia Judaica*, vol. 5, p. 567, y *The Interpreter's Bible*, Nueva York, 1962, pp. 629-631; Michael V. Fox, «The Sign of the Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly "*ôt*" Etiologies», *La Revue Biblique*, vol. 81 (1974), pp. 557-596. Fox considera que la circuncisión es un signo *cognitivo* «cuya función es la de recordar a Dios que mantenga su promesa de posteridad». A este respecto se trata de un símbolo igual que el arco iris en la alianza con Noé.

> *Os circuncidaréis la carne del prepucio*. A primera vista esta orden resulta bastante extraña e inexplicable. El tema que se discute es la sagrada alianza ... ¿y quién puede creer que sea sensato que el signo de un misterio tan grande consista en la circuncisión? Pero del mismo modo que Abraham tuvo que enloquecer para probar su obediencia a Dios, cualquiera que sea sabio recibirá con modestia y reverencia aquello que Dios, a nuestro parecer de forma absurda, nos ha ordenado. Y aun así nos preguntamos si existe alguna analogía clara entre la señal visible y lo que significa.[27]

La pregunta de Calvino acerca del simbolismo sexual de la circuncisión es atinada. Creo que la clave para su interpretación se halla en los diferentes pasajes que hemos citado antes y en los que Yahvé promete bendecir la «simiente» de Abraham. ¿Qué puede haber más lógico y apropiado que utilizar como principal símbolo de la alianza el órgano que produce esa «simiente» y que la «planta» en el útero femenino? Nada convencería más al hombre de la vulnerabilidad de este órgano y de que depende de Dios para ser fértil (inmortal). La ofrenta de otra parte del cuerpo no hubiera lanzado un mensaje tan vivo y descriptivo al hombre de la conexión entre su capacidad reproductora y la gracia de Dios. Puesto que Abraham y los hombres de su linaje pasaron el rito de la circuncisión cuando ya eran adultos, el acto en sí, que debió ser muy doloroso, evidencia su confianza y su fe en Dios y la sumisión a sus deseos.

El simbolismo implícito en la circuncisión está repleto de ecos patriarcales. No solamente significa que ahora el poder de procrear reside en Dios y en los varones humanos, sino que también lo vincula a la tierra y al poder. Las teorías psicoanalíticas han sugerido que el pene es el símbolo del poder para los hombres y las mujeres de la civilización occidental, y considera a la circuncisión un sustituto simbólico de la castración. Esta explicación nos remite a una referencia histórica interesante: en la época en que se redactó la Biblia y anteriormente, los sacerdotes y las sacerdotisas de la diosa de la fertilidad Ishtar consagraban su sexualidad a la diosa. Algunos aceptaban voluntariamente la virginidad o el celibato, mientras que otros realizaban el acto sexual ritual en honor a la diosa. En

27. Calvino, *Commentaries*, p. 453.

cualquier caso, los humanos sacrificaban su propia sexualidad para celebrar y acrecentar la fertilidad de la diosa. No es inconcebible que el rito de la circuncisión exigido en señal de alianza sea una adaptación del antiguo rito mesopotámico, pero transformado para celebrar la fertilidad del único Dios y las bendiciones que Él derrama sobre el poder de procreación masculino.[28]

Lo más extraordinario es la omisión de un papel simbólico o de un ritual de la madre dentro del proceso de procreación. Dios bendice la simiente de Abraham como si ésta pudiera engendrar por sí sola. La imagen de los pechos de la diosa de la fertilidad que amamanta la tierra y los campos ha sido reemplazada por la imagen del pene circunciso que simboliza el pacto de alianza entre los hombres mortales y Dios. Se les promete la inmortalidad colectiva, en forma de una descendencia numerosa, tierras, poder y victorias sobre los enemigos de los pueblos de la alianza, si cumplen con sus obligaciones, entre las cuales prima la circuncisión: «El incircunciso, el varón a quien no se le circuncide la carne de su prepucio, ese tal será borrado de entre los suyos por haber violado mi alianza» (Génesis, 17, 14).

La aceptación del monoteísmo, la circuncisión y la observancia de las leyes divinas tal y como le han sido dadas a Moisés son las obligaciones del pueblo escogido y le distinguirán de sus vecinos. Pero su cohesión y su pureza ha de garantizarse mediante la circuncisión de los varones y la estricta virginidad de las mujeres antes del matrimonio. El control sexual que asegura la dominación paterna se ve ascendido aquí no meramente a un arreglo social de los hombres, que queda incorporado a una legislación hecha por el hombre, como, por ejemplo, sucedía en los códigos jurídicos mesopotámicos; se presenta aquí como la voluntad de Dios expresada en su alianza con los hombres de Israel.

A la pregunta «¿quién crea la vida?», el Génesis responde: Yahvé y el varón que Él ha creado a su imagen.

Nos queda por discutir la tercera de las grandes cuestiones religiosas: «¿Cuál es el origen del mal y de la muerte en el mundo?».

Los antiguos mesopotámicos se hacían esta pregunta separándola en dos partes: ¿De qué manera la humanidad disgustó a los dioses? y ¿por qué sufre un hombre bueno? El concepto mesopotámico de los dioses iguales a gobernantes y de los humanos como sus obedientes servidores implicaba que, cuando se padecían infortunios, enfermedades o derrotas en la tierra, era debido a que los seres humanos habían disgustado de alguna manera a los dioses. En el pensamiento mesopotámico se aceptaba la muerte como algo real; era el destino de la humanidad y no se la podía evitar, y estaba personificada por un dios o una diosa. Asimismo, la vida eterna es fundamental; puede alcanzarse si se come cierto alimento o del «árbol de la vida».[29]

28. Esta interpretación está fundada en el artículo sobre la circuncisión en *The Interpreter's Bible*, p. 630.

En la *Epopeya de Gilgamesh* hay dos pasajes que están relacionados con nuestro tema. Uno es la experiencia del hombre salvaje, Enkidu, que vive en armonía con la naturaleza y con quien hablan los animales. Después de que una ramera le conceda sus favores y le «civilice» al mantener relaciones sexuales con él durante siete días, los animales le rehúyen. «Ya no era como antes / pues ahora era sabio, tenía más conocimientos.» Y la ramera le dice: «Eres sabio Enkidu, te has hecho igual a un Dios».[30] La adquisición del conocimiento sexual separa a Enkidu de la naturaleza. El conocimiento humano se reviste aquí de connotaciones sexuales y con la sugerencia de que ello aproxima a Enkidu más a los dioses que a los animales.

El segundo tema es la búsqueda de la inmortalidad por parte del hombre. Gilgamesh, tras la muerte de su bien amado amigo Enkidu, vaga por el mundo en busca del secreto de la inmortalidad. Después de varias aventuras se le ofrece una planta, un secreto de los dioses, «gracias a la cual un hombre puede recuperar su aliento vital», pero una serpiente se la roba. Aunque Gilgamesh es un semidiós, finalmente se le niega el secreto de la inmortalidad que es un privilegio de los dioses. Hemos de destacar el papel de la serpiente, que generalmente va asociada a la diosa de la fertilidad y le guarda sus conocimientos secretos.

La escuela de teología sumeria de Eridu nos ha proporcionado

29. H. y H. A. Frankfort, «Myth and Reality», en Henri Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen y William A. Irwin, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, 1946, pp. 14-17.

30. James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1950, p. 75, ambas citas.

uno de los primeros mitos sobre la caída del hombre. El dios Ea ha creado un hombre, Adapa, que es un hábil navegante. «Él poseía unos conocimientos infinitos que le permitían dar nombre a todas las cosas con el aliento de la vida.»[31] Adapa, durante una discusión con el dios del viento del sur, le rompe las alas y por dicho crimen el dios Anu requiere su presencia en el cielo. El mentor de Adapa, el astuto dios Ea, le previene que no coma o beba nada de lo que le ofrezcan en el cielo. Obediente a las instrucciones recibidas, Adapa rechaza el pan y el agua de la vida que le ofrece el dios Anu. Se le devuelve a la tierra y se le hace responsable de todos los males que caen sobre la humanidad. «Y cualquier mal que este hombre haya traído sobre los hombres ... que caiga sobre él el horror.»[32]

En estos mitos los dioses guardan celosamente el poder que les otorga la inmortalidad. A los hombres que aspiran a obtener el conocimiento divino se les culpa de traer el mal al mundo. Hemos de advertir, asimismo, que los medios con los cuales los humanos adquieren conocimientos divinos es por comer y beber ciertas sustancias y mantener relaciones sexuales.

En el relato bíblico de la caída encontramos todos estos elementos: el árbol del conocimiento, la fruta prohibida, la serpiente, con su asociación a la diosa de la fertilidad y a la sexualidad femenina.

El árbol de la vida y su fruto ya están antes asociados con la diosa de la fertilidad. Desde comienzos del tercer milenio a.C. en adelante la vemos representada sosteniendo una fruta o espigas de trigo o, alternativamente, un cuenco del que mana el agua de la vida (véanse las ilustraciones 4 y 13). Posteriormente, los reyes y gobernantes tomarán algunos de estos símbolos. Una de las representaciones más antiguas en las que se asocia al gobernante con el árbol de la vida es una estatua del dirigente Gudea de Lagash (2275-2260 a.C.), que sostiene una jarra y reparte el agua de la vida con una pose idéntica a la que tiene una escultura de la diosa Ishtar hallada en Mari (véase la ilustración 12). La Estela de Ur-Nammu de Ur muestra al monarca coronado sentado ante un vaso de libación del cual mana agua y del que crece el árbol de la vida. Una

31. Citado en Langdon, *The Sumerian Epic*, pp. 44-46. Adviértase el paralelo con el poder de «dar nombres» que tiene Adán en el Génesis.
32. *Ibid.*

pintura mural del palacio de Mari representa la investidura del rey Zimri-Lim por la diosa Ishtar. Un panel inferior muestra a dos figuras que parecen diosas con la típica corona; cada una sostiene un cuenco del que mana el agua formando cuatro grandes ríos. De cada uno de los cuencos de agua brota un árbol de la vida.[33]

La imagen pervive durante casi dos mil años. La encontramos en muchísimos sellos (véanse las ilustraciones 18 y 20) y la vemos en las monumentales esculturas de los muros del palacio de Asurbanipal de Asiria, construido en el siglo VII a.C. La encontramos en un mural que representa al rey y la reina celebrando un banquete bajo una enramada (véase la ilustración 22). El motivo del rey y su séquito o ciertas figuras míticas de genios regando el árbol de la vida aparece en algunos de los relieves en los muros de aquel palacio (véanse las ilustraciones 18-21).[34] El símbolo estaba muy difundido en Canaán, donde Aserá, la diosa de la fertilidad, estaba simbolizada por un árbol de forma estilizada. Su culto, popular en Israel durante el período patriarcal, tenía lugar en las arboledas.[35]

Dentro de nuestros objetivos merece la pena observar la dirección general que toma la evolución de este símbolo, desarrollo que encaja dentro del modelo de ascenso del patriarcado, que ya hemos dejado al descubierto.

Al principio el árbol de la vida y su fruto —la cañafístula, la granada, el dátil, la manzana— estaban asociados a la diosa de la fertilidad. En la época de la formación de la monarquía, los soberanos se arrogaron algunos de los servicios a la diosa y con ellos parte de su poder, y se representaban a sí mismos con los símbolos ligados a ella. Llevan el jarro del agua de la vida; riegan el árbol de la vida. Es muy probable que este avance coincidiera

33. Anton Moortgat, *Die Kunst des alten Mesopotamien: Sumer und Akkad*, Colonia, 1982, Estela de Urnammu, vol. 1, pp. 117, 127, fotografías 196 y 203; los frescos de Mari están en las pp. 121-122.
34. John Gray, *Near Eastern Mythology*, Londres, 1969 pp. 62-63.
El mismo tema aparece tratado en G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*, Uppsala Universitets Arsskift, n.° 4 (Upsala, 1951), y en Ilse Seibert, «Hirt-Herde-König», *Deutsche Akademie der Wisenschaften zu Berlin*, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft, n.° 53 (Berlín, 1969).
35. André Lemaire, «Who or What Was Yahweh's Asherah?», *Biblical Archaeology Review*, vol. 10, n.° 6 (noviembre-diciembre de 1984), pp. 42-51.

con el cambio de concepto de la diosa de la fertilidad: es decir, que ahora tenía que contar con un consorte masculino para iniciar su fertilidad. El rey de las nupcias sagradas se convierte en el rey «que riega» el árbol de la vida. Este cambio es especialmente llamativo en los paneles del palacio de Asurbanipal en Nínive, que revelan los cambios de definición del género de forma bastante categórica. El rey y sus sirvientes tienen un tamaño enorme; se les representa ataviados de guerreros con la armadura, tienen poderosos músculos y portan armas. Sin embargo, el rey lleva una regadera, con lo que rinde homenaje al principio de fertilidad simbolizado en el árbol de la vida. El centro de poder ha pasado claramente de la mujer al hombre, pero no se puede ignorar al reino de la diosa; hay que honrarlo y pacificarlo.

El simbolismo hebreo estaba fuertemente influido por la herencia mesopotámica y cananea, los vecinos de Israel. En la historia de la caída encontramos todos los elementos simbólicos de esa herencia transformados de forma intensa y significativa.

En el relato bíblico del paraíso hay dos árboles: el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal: «y en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal» (Génesis, 2, 9). La segunda alusión que se hace es más ambigua y parece que se hayan fundido ambos significados en un solo símbolo: «De cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio» (Génesis, 2, 16-17). Puesto que aquí no se prohíbe comer del árbol de la vida, cabe presumir que ambos árboles han quedado fundidos en uno. Pero (Génesis, 3, 22) Dios los separa claramente y expulsa a Adán y Eva del jardín: «no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre».[36]

36. Existe una amplia literatura para la interpretación de este texto, y no la podemos ofrecer íntegramente aquí. Se presentan dos opiniones distintas sobre el tema de los dos —o el único— árboles en Speiser, *Anchor Bible*, p. 20, quien sugiere que el texto original sólo mencionaba al árbol de la ciencia. Llama la atención también sobre los pasajes de *Gilgamesh* y del relato de Adapa que ya hemos discutido. Su análisis secunda el mío en lo que respecta a las connotaciones sexuales del «conocimiento del bien y del mal».

Sarna, *Understanding Genesis*, pp. 26-28, subraya la importancia de lo que él considera un cambio deliberado desde el árbol de la vida al árbol de la ciencia. Ve en ello la desvinculación intencionada de la Biblia de la preocupación por la

En el relato bíblico la ciencia que se prohíbe a la humanidad tiene una doble naturaleza: es un conocimiento moral, la ciencia del bien y del mal, y un conocimiento sexual. Cuando los seres humanos adquieren el conocimiento del bien y del mal, toman para sí la obligación de adoptar decisiones morales, pues han perdido la inocencia y con ella la facultad de cumplir los deseos de Dios sin consideraciones de carácter moral. La humanidad que ha caído en desgracia con este acto de adquirir un nivel mayor de «conocimientos» asume la carga de distinguir entre el bien y el mal y de optar por un dios a fin de salvarse. La otra vertiente de la ciencia es el conocimiento sexual; queda patente en la frase que describe una de las consecuencias de la caída: «y se dieron cuenta de que estaban desnudos» (Génesis, 3, 7). Las consecuencias de la transgresión de Adán y Eva caen con distinto peso sobre la mujer. La consecuencia del conocimiento sexual es separar la sexualidad femenina de la procreación. Dios pone enemistad entre la serpiente y la mujer (Génesis, 3, 15). En el contexto histórico de la época en que se redactó el Génesis, la serpiente estaba claramente asociada a la diosa de la fertilidad y era su representación simbólica. De esta manera, por mandato divino, la sexualidad libre y abierta de la diosa de la fertilidad le iba a ser prohibida a la mujer caída. La maternidad sería la forma en que encontraría expresión su sexualidad. Por tanto, se definía dicha sexualidad como servicio a su papel de madre y estaba limitada a dos condiciones: ella tenía que estar subordinada al marido y pariría sus hijos con dolor.

Pero allí, en el centro del jardín, quedaba el árbol de la vida. En el acto de la pareja humana de probar la fruta prohibida del árbol de la ciencia está implícito que ellos aspiraban a adquirir el

búsqueda de la inmortalidad en la literatura mesopotámica. Piensa que el significado de la Biblia es «No lo mágico ... sino la acción humana es la clave para una vida con sentido».

Arthur Ungnad discute el paralelismo entre los dos árboles del paraíso con los árboles frente a las puertas del palacio del dios del cielo en el mito mesopotámico: uno el árbol de la vida, el otro el de la verdad o la ciencia. Ungnad explica la ambigüedad del pasaje bíblico como una señal de que el camino al árbol del saber pasa a través del árbol de la vida. Cuando los seres humanos empiezan a pensar y a razonar acerca de la vida y de Dios, el siguiente paso es arrogarse el secreto de la inmortalidad, reservado sólo a Dios. Para impedirlo, se expulsa a Adán y Eva del paraíso. Véase Arthur Ungnad, «Die Paradisbäume», *Zeitung der deutschen morgenlaendischen Gesellschaft*, LXXIX, Neue Folge, vol. 4, pp. 111-118.

misterio del árbol de la vida, el conocimiento de la inmortalidad, que está reservado a Dios. La implicación se evidencia tanto en la orden antes citada que prohíbe el fruto como en el castigo de Dios, «porque eres polvo y al polvo tornarás» (Génesis, 3, 19). Aspirar al conocimiento de Dios es el supremo acto de insolencia; el castigo por ello es la mortalidad. Pero Dios es misericordioso y redime, y por tanto el castigo sobre Eva tiene también una connotación redentora. De una vez y para siempre se separa el poder de creación (y con ella el secreto de la inmortalidad) del de procreación. La facultad de crear está reservada a Dios; la procreación de seres humanos es el destino de las mujeres. La maldición que cayó sobre Eva lo convierte en un destino doloroso y de subordinación.

Pero hay la otra cara del relato de la caída. La maldición de Dios sobre Adán acaba cuando le adjudica la mortalidad. Y, sin embargo, en la siguiente línea Adán da a su esposa el nombre de Eva «por ser ella la madre de todos los vivientes». Es el reconocimiento profundo de que en ella reside la única inmortalidad a la que pueden aspirar los humanos: la inmortalidad de la descendencia. He aquí el aspecto redentor de la doctrina bíblica de la división del trabajo según el sexo: no sólo el hombre trabajará con el sudor de su frente y la mujer parirá con dolor, sino que hombres y mujeres mortales dependen de la función redentora, dadora de vida, de la madre para la única inmortalidad que podrán experimentar.

En el primer acto después de la caída, Adán da un nombre a Eva o, más bien, reinterpreta de esta manera el significado de su nombre. Eva, caída en desgracia, ha de tomar esperanza y coraje de su nuevo papel redentor de madre, pero hay dos condiciones que definen y delimitan sus opciones, ambas impuestas por Dios: se le separa de la serpiente y su marido la dominará. Si entendemos que la serpiente era el símbolo de la antigua diosa de la fertilidad, esta condición resulta fundamental en el establecimiento del monoteísmo. Se repetirá y reafirmará en la alianza: sólo habrá un único Dios y la diosa de la fertilidad será desechada como algo malo y se convertirá en el símbolo del pecado. No tenemos que forzar la interpretación para verlo como la condena de Yahvé a la sexualidad femenina practicada de modo libre y autónomo, incluso sagrada.

La segunda condición es que Eva, para que se la honre de por vida, deberá estar gobernada por su marido. Es la ley del patriarcado, perfectamente definida aquí y a la que se otorga la aprobación divina. Hemos visto un desarrollo anterior, que conduce a una definición parecida, en el código de Hammurabi y en el artículo 40 de las leyes mesoasirias. Ahora la vemos bajo la apariencia de decreto divino totalmente integrada en una poderosa visión religiosa del mundo.

Acabamos de ver cómo se respondió a las preguntas de «¿quién creó la vida?» y «¿quién habla con Dios?» en diferentes culturas, y hemos visto cómo la respuesta a ambas en el Antiguo Testamento reafirmaba el poder de los hombres sobre las mujeres.

A la cuestión de «¿quién trajo el mal y la muerte al mundo?», el Génesis responde: «la mujer en su alianza con la serpiente, que representa la libre sexualidad femenina». Acorde a esta manera de pensar está que se debería excluir a las mujeres de la participación activa en la comunidad de la alianza y que el símbolo de esa comunidad y de ese pacto con Dios deberá ser un símbolo masculino.

El desarrollo del monoteísmo en el Libro del Génesis supuso un paso enorme de los seres humanos hacia el pensamiento abstracto y la definición de símbolos con carácter universal. Es un trágico accidente de la historia que este avance se produjera en una sociedad y bajo unas circunstancias que reforzaron y reafirmaron el patriarcado. Así es que el proceso de creación de símbolos ocurrió de tal modo que marginó a las mujeres. Para éstas, el Libro del Génesis representó su definición como criaturas diferentes en esencia a los hombres; una redefinición de su sexualidad como beneficiosa y redentora sólo dentro de los límites fijados por el dominio patriarcal; y por último el reconocimiento de estar excluidas de representar de forma directa el principio divino. El peso de la narración bíblica parece decretar que por deseo de Dios las mujeres estaban incluidas en la alianza de Él sólo gracias a la mediación de los hombres. Este es el momento histórico en que muere la diosa-madre y se la sustituye por el Dios padre y la madre metafórica bajo el patriarcado.

10. SÍMBOLOS

La civilización occidental se asienta sobre las ideas morales y religiosas expresadas en la Biblia, y la filosofía y la ciencia desarrolladas en la Grecia clásica. En los capítulos precedentes hemos mostrado cómo ya en época histórica, cuando la humanidad dio un salto cualitativo hacia adelante en su capacidad para conceptuar amplios sistemas de símbolos que explicasen el mundo y el universo, las mujeres se encontraban en una posición tan desventajosa que se excluyó su participación en este importante avance cultural. Para comprender enteramente las implicaciones de este hecho hemos de pensar por un instante en la importancia que tiene la creación de símbolos.

Al igual que los animales, las personas se protegen, propagan la especie y construyen refugios para sí y su descendencia. A diferencia de los animales, los seres humanos inventan herramientas, modifican el entorno, reflexionan sobre su mortalidad y crean construcciones mentales para explicar el significado de su existencia y sus relaciones con lo sobrenatural. Cuando fabrica símbolos, crea lenguajes y sistemas simbólicos, el *Homo sapiens* se convierte en un verdadero humano. Erich Fromm dice que «los seres humanos son mitad animal y mitad simbólico».[1]

Ernst Becker explica que:

> El hombre tiene una identidad simbólica que le aparta claramente de la naturaleza. Él es un individuo simbólico, una criatura con un nombre, una vida con historia. Es un creador cuya mente se

1. Erich Fromm, *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil*, Nueva York, 1964, pp. 116-117.

> remonta a las alturas para reflexionar acerca de los átomos y el infinito; que con la imaginación puede situarse a sí mismo en un punto del espacio y contemplar absorto su propio planeta ... Y, al mismo tiempo, ... el hombre es un gusano y pasto para los gusanos ... Su cuerpo es materia ... ajena a él en muchas formas: el ser más extraño y repugnante, doliente y sangrante, y algo que acabará por debilitarse y morir. El hombre se encuentra literalmente dividido en dos.[2]

El hombre (el varón) ha hallado una manera de resolver este dilema existencial al atribuirse a sí mismo el poder de crear símbolos y a la mujer la limitación que suponen la vida-muerte-naturaleza. Becker comenta que a causa de esta división «el hombre pretende controlar los misteriosos procesos de la naturaleza tal y como se manifiestan en su propio cuerpo. No puede permitir que éste le domine».[3]

A los seres humanos les preocupa sobre todo la inmortalidad. El deseo de sobrevivir a la propia muerte ha sido la fuerza más importante que ha impelido a los humanos a codificar el pasado y conservarlo. La elaboración de la Historia es el proceso por el cual los seres humanos registran, interpretan y reinterpretan el pasado para transmitirlo a las generaciones venideras. Ello sólo fue posible después que las personas aprendieran a manejar los símbolos.

Este adelanto tuvo lugar en Mesopotamia con la invención de la escritura hacia 3500 a.C. El desarrollo de un sistema simbólico de anotación numérica precedió a la invención de la escritura. Ambos avances se produjeron en el transcurso del desarrollo de las actividades mercantiles y el comercio. Hemos mostrado que estas actividades estaban centralizadas en los templos y en la corte, y que las elites dirigentes, al establecer la sociedad de clases, se apropiaron del control, del sistema de símbolos. La sociedad de clases, en mi opinión, comenzó con la dominación masculina de las mujeres y evolucionó a la dominación de algunos hombres sobre los demás hombres y todas las mujeres. De este modo, el proceso de la formación de clases incorporaba una condición ya existente de dominio masculino sobre las mujeres y marginó a éstas de la for-

2. Ernst Becker, *The Denial of Death*, Nueva York, 1973, p. 26.
3. Fromm, *Heart*, p. 32.

mación del sistema de símbolos. A pesar de que, como ya hemos visto, persistieran durante siglos los antiguos sistemas de explicación religiosos y metafóricos en los cuales las mujeres tenían parte de representación y de poder simbólico. Su exclusión de la creación del sistema de símbolos quedó plenamente institucionalizada sólo con el desarrollo del monoteísmo.

El monoteísmo hebreo concibió un universo creado por una sola fuerza: la voluntad divina. El origen del poder creador era, pues, un dios invisible e inefable. Él creó al hombre y a la mujer de una forma significativamente distinta, a partir de sustancias diferentes, aunque animara a ambos con su aliento divino. Pactó e hizo un contrato sólo con los varones. La circuncisión como símbolo de la alianza expresaba esa realidad.

Sólo los hombres podían hacer de mediadores entre Dios y los humanos. Ello quedaba simbólicamente expresado en la existencia de un clero formado exclusivamente por hombres, en las diversas formas de apartar a las mujeres de los ritos religiosos más importantes y significativos como, por ejemplo, excluirlas de la formación del *minyan*, asientos separados en el templo, apartarlas de la participación activa en el servicio al templo, etc. Se les negó un acceso igualitario a la enseñanza religiosa y el sacerdocio, y con ello se les denegó la capacidad de interpretar y modificar el sistema de creencias religioso.

Hemos visto que con la creación del monoteísmo se separó el poder de procreación del de creación. La bendición divina sobre la simiente del varón, que sería plantada en el receptáculo pasivo que era el útero femenino, definía de un modo simbólico las relaciones entre géneros en el patriarcado. Y en el relato de la caída, la mujer y, más concretamente, la sexualidad femenina se convirtió en el símbolo de la debilidad humana y en el origen del mal.

El monoteísmo judío y el cristianismo, creado a partir de aquél, dieron un propósito y un sentido a la vida del hombre al situar cada vida dentro de un plan divino más amplio que se revelaba conductor del hombre desde la caída a la redención, de la mortalidad a la inmortalidad, del pecador al Mesías. De este modo, encontramos en la Biblia el desarrollo de la primera filosofía de la historia. Se da un sentido a la vida humana al ponerla dentro de un contexto histórico, el cual se define como el cumplimiento de los designios y la voluntad divina. El hombre, dotado de libre albedrío

e instruido por las Sagradas Escrituras, que son interpretadas por sacerdotes varones, podría cumplir activamente su destino e influir en el proceso histórico. Los hombres interpretan la palabra de Dios; los hombres llevan a cabo los ritos que simbólicamente unen a la comunidad humana con Dios. El acceso de las mujeres a las intenciones de la voluntad divina y al plan de la historia sólo es posible gracias a la mediación de los hombres. Por tanto, y de acuerdo con la Biblia, son los hombres quienes viven y se mueven por la historia.

Durante los siglos VI y V a.C. en Grecia se formó y floreció una escuela histórica de naturaleza laica. Con las obras de Tucídides y Heródoto se desvinculó el registro y la interpretación de la historia del pensamiento religioso, igual que lo hicieran la ciencia y la filosofía. Pero la construcción de la historia era un producto masculino y lo continuaría siendo durante otros 2.500 años.

Las principales definiciones para los símbolos del género en el Antiguo Testamento habían quedado completadas hacia la época de la caída de Jerusalén y el exilio en Babilonia en el siglo VI a.C. Aunque no podamos tratar con detalle los avances en la Grecia del mismo período, es importante que examinemos brevemente el desarrollo del pensamiento y la filosofía griegos, que constituyen el segundo pilar del sistema ideológico de la civilización occidental. Pasaré por alto la ciencia, el tercer sistema de símbolos por orden de importancia, y sus raíces en el pensamiento de Grecia y del Próximo Oriente, porque excede los límites de este trabajo y queda más allá de mis capacidades y conocimientos. Pero vale la pena mencionar de pasada que la ciencia se desarrolló de tal manera que no se incluyó a las mujeres en la comunidad de participantes y creadores, aunque hubiera unas cuantas practicantes en el campo de las matemáticas durante la antigüedad.[4]

Igual que sucedía en Mesopotamia e Israel, la Grecia de los siglos VIII al V a.C. era una sociedad de clases esclavista y era una sociedad totalmente patriarcal. Aunque existen algunas controversias historiográficas sobre el grado de reclusión doméstica de las

4. Hay un análisis feminista del problema en Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, New Haven, 1985.

mujeres y acerca de las esferas separadas en que vivían hombres y mujeres, la subordinación legal y económica de ellas es un hecho indiscutible.[5]

Las atenienses no podían participar en la vida política de la ciudad y legalmente eran toda su vida menores de edad bajo la tutela de un varón. La práctica corriente de que hombres de treinta años se casaran con chicas adolescentes reforzaba la dominación masculina en el matrimonio. Los derechos económicos de las mujeres estaban fuertemente restringidos, aunque las de clase rica quedaban un tanto protegidas cuando se casaban gracias a la previsión de que sus dotes revertirían en su familia de origen en caso de divorcio. La función principal de las esposas era producir herederos varones y supervisar la casa del marido. Muchas niñas eran abandonadas cuando nacían y se las dejaba morir; el padre era siempre quien tomaba la decisión de cuál iba a ser su destino. Se imponía una estricta castidad prematrimonial y matrimonial sobre las mujeres, pero sus maridos podían disfrutar libremente de las gratificaciones sexuales con mujeres de clase inferior, las hetairas y las esclavas, además de hombres jóvenes. La gran excepción al confinamiento doméstico de las mujeres de clase media era su participación en los festivales y cultos religiosos y su asistencia a bodas y funerales.

La sociedad griega llevó la *polis*, la ciudad-estado bordeada de granjas independientes y gobernada por los magistrados y las leyes, a su forma más elevada. Durante el período arcaico (siglos VII y

5. Cf. A. W. Gomme, «The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries», *Classical Philology*, vol. 20, n.° 1 (enero de 1925), pp. 1-25; Donald Richter, «The Position of Women in Classical Athens», *Classical Journal*, vol. 67, n.° 1 (octubre-noviembre de 1971), pp. 1-8. Las conclusiones que presento están fundadas en Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, Nueva York, 1975, cap. 4; Marylin B. Arthur, «Origins of the Western Attitude Toward Women», en John Peradotto y J. P. Sullivan, eds., *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers*, Albany, 1984, pp. 31-37; Helene P. Foley, ed., *Reflections of Women in Antiquity*, Nueva York, 1981, pp. 127-132; S. C. Humphreys, *The Family, Women and Death: Comparative Studies*, Londres, 1983, pp. 1-78; Victor Ehrenberg, *From Solon to Sokrates: Greek History and Civilization During the Sixth and Fifth Centuries B.C.*, Londres, 1973; Victor Ehrenberg, *The People of Aristophanes: A Sociology of Old Attic Comedy*, Oxford, 1951, pp. 192-218; Ivo Bruns, *Frauenemanzipation in Athen, ein Beitrag zur attischen Kulturgeschichte des fünften und vierten Jahrhunderts*, Kiliae, 1900.

VI a.C.), que en Grecia corresponde a la Edad del Hierro, un importante adelanto militar repercutió en la sociedad y con ello en la estructura política. La infantería griega, basada en la figura del *hoplita* —el soldado con armas pesadas y armadura organizado en falanges cerradas—, reemplazó a la caballería como fuerza decisiva en el campo de batalla. El hoplita era un soldado civil, salido de entre las filas de agricultores acomodados y la clase media, que se costeaba su propia espada, lanza, yelmo y escudo. Su vida y la victoria militar dependían del trabajo en equipo dentro de la falange, la cual les inculcaba un espíritu de igualdad, responsabilidad y disciplina. Su predominio acabó con la primacía aristocrática del período previo y fomentó conceptos democráticos dentro del estado y el ejército. Como dijo un historiador: «La falange ... fue la escuela que creó la *polis* griega». William H. McNeill prosigue:

> El derecho a tener voz en los asuntos públicos, que antes estaba restringido a los nobles, se amplió para incluir a todos los ciudadanos que tuvieran medios para equiparse y ser miembros de la falange. El «voto hoplita» siguió siendo un ideal conservador para muchas ciudades griegas durante y después del siglo V a.C.[6]

Ello significa que, nuevamente, se definía la ciudadanía de tal manera que, de forma accidental y probablemente al principio inintencionada, se excluía a las mujeres. Si la democracia tenía que estar basada en el concepto de soldado-ciudadano, entonces esa exclusión parecía inevitable y lógica a la vez. Sin embargo, la sociedad espartana, influida igualmente por el desarrollo de la falange hoplita, siguió la vía de suprimir todas las señales de desigualdad y diferenciación y convirtió su sociedad en un estado militar de iguales. La legislación espartana codificada bajo Licurgo durante el siglo VII permaneció sin cambios toda la historia de Esparta. El concepto de que criar niños era un servicio tan importante para el estado como el prestado por un guerrero quedaba expresado en una ley, por la cual sólo se permitía inscribir en la tumba el nombre del fallecido si era un hombre muerto en batalla o una mujer que había muerto al dar a luz. Las espartanas se dedicaban a practicar gimnasia, a la administración de la casa y al cuidado de los niños, mien-

6. William H. McNeill, *The Rise of the West: A History of the Human Community*, Chicago, 1963, publicado por Mentor Books, ambas citas en la p. 221.

tras que las tareas domésticas y la ropa se dejaban a las mujeres que no eran espartanas. Se dejaba vivir a todas las niñas recién nacidas, pero se practicaba el infanticidio con los varones débiles y enfermizos. En Esparta el adulterio se proscribía tan estrictamente como en la sociedad ateniense, y la sociedad espartana, que ponía un fuerte énfasis en la necesidad de tener guerreros sanos, se mostraba relativamente indiferente ante si un niño era legítimo o no. A causa del intenso contraste entre las cuestiones de regulación sexual y su política, a los griegos de otras cuidades les parecía que la sociedad espartana representaba una opción clara en otro sentido: relativa igualdad y estatus elevado de las mujeres combinado con la oligarquía y ausencia de libertades frente a la estricta regulación de las mujeres en la democracia. Esta elección está reflejada en el pensamiento político de Platón y Aristóteles.[7]

En las ciudades-estado jonias el desarrollo de una agricultura destinada a la exportación y basada en un animado comercio del vino y el aceite a colonias y centros comerciales lejanos, originó una división de clases más marcada porque dio nacimiento a una clase media muy adinerada y una clase empobrecida formada por ciudadanos sin propiedades y pequeños agricultores. En muchas ciudades, su descontento llevó en los siglos VII y VI al establecimiento de tiranías. En el caso de Atenas ello evidenció la necesidad de llevar a cabo una enmienda de la legislación que redujera el antagonismo de clases y de ese modo salvaguardara al estado. Las leyes de Dracón y, más tarde, las de Solón de Atenas (*c.* 640/635 a 560 (?) a.C.) sentaron los cimientos de la democracia en la época clásica.

Los antagonismos de clase y la inseguridad de la clase de los agricultores pobres que luchaban por elevarse al nivel de la clase media quedaron reflejados en la poesía misógina de Hesíodo y de Semónides, en el siglo VII a.C. Hesíodo expresaba en su obra *Los trabajos y los días* el individualismo de un hombre pobre, que ya no confía en la protección de su clan o su tribu y que espera aumentar sus riquezas mediante el trabajo duro y una administración prudente. La moderación, el control de uno mismo y la competitividad se convierten a sus ojos en virtudes, mientras que los gustos lujosos

7. Las conclusiones que presento acerca de la sociedad espartana están basadas en McNeill, *Rise of the West*, p. 220; Pomeroy, *Goddesses*, pp. 36-40, y Raphael Sealey, *A History of the Greek City States: 700-338 B.C.*, Berkeley, 1976.

y los placeres carnales suponen una amenaza a la economía famiiar. La misoginia de Hesíodo es obligada y mítica a la vez. En la oposición que establece entre la «buena esposa», que es casta, trabajadora, ahorrativa y alegre, y la «mala esposa», fija los estándares de lo que va a ser la definición de género entre los hombres de su misma clase, y encuentra a la víctima propiciatoria para los males de la sociedad de su tiempo. Cuando refunde el mito de Pandora consigue lo que la mitología hebrea había logrado en el relato de la caída: echar la culpa a las mujeres y a su naturaleza sexual de traer el mal al mundo.

La *Teogonía* de Hesíodo define y narra con detalle el ascenso del dios del trueno, Zeus, al principal puesto dentro del panteón divino griego. Sin duda alguna, Hesíodo no inventó este mito de transformación que se asemeja bastante a los mitos mesopotámicos que hemos comentado, en los que los dioses masculinos quitan el poder a las fuerzas del caos identificadas con las diosas de la fertilidad. La *Teogonía* de Hesíodo refleja un cambio en los conceptos religiosos y del género que ya había tenido lugar en la sociedad griega.[8] Tal y como él lo describe, el conflicto entre los dioses está expresado en términos de masculino-femenino y de tensión generacional. En el período mítico más antiguo el dios del cielo, Urano, que intenta evitar que un hijo suyo le arrebate el poder, impide que nazcan los hijos que ha concebido con Gaia (la diosa de la tierra). Pero Gaia y su hijo Cronos castran a Urano y le derrocan. Ahora Cronos teme a su vez ser depuesto por los hijos que lleva su esposa Rea, así que los devora. Pero Rea esconde a su hijo Zeus en una cueva protegida por la diosa tierra. Cuando Zeus se hace adulto, lucha y vence a su padre y sube al poder. Para evitar que le destronen a él también, devora a su esposa Metis para que no tenga más adelante un hijo, y con este acto asimila en sí mismo el poder de procreación de ella. De esta manera el mismo Zeus puede dar a luz a Atenea, que nace adulta de su cabeza. Ella pasa a simbolizar las fuerzas de la justicia y del orden. Hemos de observar que el dios masculino no sólo toma el poder, sino que también

8. Se puede encontrar una interpretación diferente de la obra de Heródoto y del significado que tiene para las mujeres; véase el artículo de Arthur «Origins», pp. 23-25. Respecto a los mitos de creación, léase Robert Graves, *The Greek Myths*, vol. I, Nueva York, 1959, pp. 37-47.

asume la facultad de procrear; ello recuerda a las definiciones simbólicas que acabamos de ver en el Génesis.

La fuerza y la importancia de esta devaluación simbólica de la madre se encuentra más elaborada en *Las furias* de Esquilo, la última obra de su trilogía la *Orestíada*. Numerosos críticos han interpretado la *Orestíada* como la última defensa del poder de la diosa-madre frente al patriarcado.[9] La historia narra los acontecimientos que siguen al sacrificio de Ifigenia, la hija de Agamenón, lo que aplacó a los dioses del viento y permitió que la flota griega navegara hasta Troya y venciera. Diez años después, tras su retorno de Troya, Agamenón, que ha regresado con la princesa troyana Casandra, ahora su concubina y esclava, es asesinado por su esposa Clitemnestra en venganza por la muerte de Ifigenia. El hijo de Clitemnestra, Orestes, que considera lo que ha hecho su madre como un acto de rebeldía contra el rey, la mata y por dicho crimen le persiguen las furias. Para desviar el enfado, él argumenta que su acción estaba justificada y que ellas deberían haber perseguido a su madre por el crimen que había cometido. Las furias excusan el crimen de ella haciendo valer la primacía del derecho materno: «El hombre que ella mató no era de su misma sangre». Orestes pregunta: «¿Y soy yo de la misma sangre que mi madre?». Las furias le señalan lo que es obvio: «Ser infame, ella te alimentó en su propio vientre. ¿Reniegas de la sangre de tu madre?». El dramaturgo deja que Apolo decida el argumento y que vindique el derecho patriarcal:

La madre no es el progenitor del niño
al que llama suyo. Ella es la nodriza que vigila el crecimiento
de la joven simiente plantada por su verdadero progenitor, el varón ...

Apolo apela a la diosa Atenea para que le secunde. Ella accede: «No me parió una madre. Por tanto el derecho paterno y la supremacía masculina sobre todas las cosas ... reciben la lealtad de todo

9. Cf. Kate Millet, *Sexual Politics*, Garden City, Nueva York, 1969, p. 111-115; Erich Fromm, «The Theory of Mother Right and Its Relevance for Social Psychology», en Erich Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis*, Greenwich, Connecticut, 1970; reimpresión en la edición en tapa dura, p. 115. Debo agradecer la sugerencia del pasaje de Esquilo a la conferencia de Marylin Arthur, «Greece and Rome: The Origins of the Western Attitude Toward Woman», 1971. Dicha conferencia se plasmó más tarde en el artículo citado en la nota 5, pero estos pasajes no fueron incluidos en él.

mi corazón». Es el voto decisorio de Atenea lo que libera a Orestes y hace que las furias se esfumen, y con ellas los derechos de la diosa madre. De todos modos, hay que pacificar al principio femenino y se concede a las furias una residencia sagrada y se las venerará por ser las guardianas de las leyes.

La doctrina del poder de procreación masculino aparece en su expresión más elaborada en la obra de Aristóteles. Bajo dicha forma ha tenido una influencia determinante y modeladora sobre la ciencia y la filosofía occidentales. Aristóteles elevó el relato contrario a los hechos del origen de la vida humana del nivel de mito al nivel de ciencia al basarlo en un amplio sistema filosófico. Su teoría de la causalidad postula cuatro factores que convierten a una cosa en lo que es: (1) una causa material; (2) una causa eficiente (que le da ímpetu); (3) una causa formal (que le da forma); y (4) el *telos*, aquello a lo que tiende a ser. De acuerdo con el pensamiento filosófico griego, Aristóteles considera menos importante la materia que el espíritu. En su explicación del origen de la vida humana, tres de las cuatro causas de ser eran atribuidas a la contribución masculina en la procreación (al semen), mientras que la cuarta y menos importante, lo material, era la contribución femenina. Aristóteles negó incluso que el semen aportara un componente material al embrión; entendía su contribución como algo espiritual y por tanto «más divina». «El primer principio del movimiento, o causa eficiente, según el cual lo que cobra vida es masculino, es mejor y más divino que el material por el cual es femenino.»[10] Aristóteles explicaba que la vida se creaba mediante el encuentro entre el esperma y lo que él llamaba catamenia, la carga femenina. Sin embargo, él define esperma y catamenia como «semen» o «simiente», con la diferencia de que «la catamenia no es semen en estado puro, sino que tiene que desarrollarse».[11] Aristóteles creía que la sangre más fría de la mujer impedía que se completara la necesaria transformación en semen. Vale la pena apuntar aquí que en cualquier parte de su sistema explicativo ocurre siempre que la dotación o la contribución femenina es inferior a la del varón. Él postula además que lo masculino es activo y lo femenino pasivo:

10. *The Works of Aristotle*, trad. de J. A. Smith y W. D. Ross, Oxford, 1912. *De Generatione Animalium*, II, 1 (732a, 8-10). Se abreviará *GA*.
11. *GA*, I, 20 (728b, 26-27).

> Si, entonces, el hombre representa lo efectivo y lo activo y la mujer, vista como tal, lo pasivo, se sigue que en lo que la mujer contribuiría al semen del hombre no sería semen, sino materia para que el semen se excitase. Esto es justamente de lo que se trata, pues la catamenia tiene en su naturaleza una afinidad con la materia primitiva.[12]

Aristóteles se extendió sobre la diferencia tan fundamental e importante entre el activo sexo masculino y el pasivo sexo femenino. Sin aportar excesivas pruebas de su aseveración, él explicaba que «si ... es el hombre quien tiene el poder de crear el alma sensitiva, es imposible que la mujer genere un animal a partir de sí».[13] En una analogía que hizo más tarde describía el proceso como un artesano que fabrica una cama con madera o una pelota de cera, en la que el artesano presumiblemente era el varón y la sustancia material correspondía a la contribución femenina.[14] La historiadora Maryanne Cline Horowitz, que ha escrito una aguda crítica feminista a la obra de Aristóteles, comenta que según éste:

> La mujer acepta pasivamente su cometido, labora con su cuerpo para cumplir los designios y el plan de otro. El producto de su labor no es suyo. El hombre, por otro lado, no labora sino que trabaja ... Aristóteles daba a entender que el hombre es un *homo faber*, el hacedor, que trabaja la materia inerte de acuerdo con una idea preconcebida y produce una obra de arte definitiva. Su alma aporta la forma y el modelo a lo que crea.[15]

Puesto que parte de un *a priori* y, sin pensar en ningún otro tipo de explicación, da por sentada la inferioridad de la dotación biológica de la mujer, Aristóteles explica que un exceso del principio femenino es lo responsable del nacimiento de monstruos. Entre éstos enumera a los niños que no se parecen a los progenitores y a las mujeres, y usa este lenguaje: «La primera excepción [al tipo] es que la descendencia consista en una mujer en vez de un varón;

12. *GA*, I, 20 (729a, 28-34).
13. *GA*, II, 5 (741a, 13-16).
14. *GA*, I, 21 (729b, 12-21).
15. Maryanne Cline Horowitz, «Aristotle and Woman», *Journal of the History of Biology*, vol. 9, n.° 2 (otoño de 1976), p. 197.

de todas maneras, es una necesidad natural».[16] Aristóteles se muestra aún más explícito en otra parte:

> ... igual que los hijos de padres mutilados nacen unas veces mutilados y otras no, también los hijos nacidos de mujer son a veces mujeres y otras, en cambio, varones. La mujer es, y siempre ha sido, un varón mutilado, y la catamenia es semen sólo que no en estado puro; hay una sola cosa que no se puede encontrar en ellas: el principio del ánima.[17]

Estas definiciones de las mujeres igual a varones mutilados, que no poseen el principio del alma, no son puntuales sino que impregnan toda la obra biológica y filosófica de Aristóteles.[18] Éste se muestra bastante coherente cuando argumenta que la inferioridad biológica de las mujeres hace que sus dotes, su capacidad de raciocinio y por consiguiente su capacidad para tomar decisiones sean inferiores también. De ellos se deriva la definición aristotélica del género y la manera en que la integra dentro de su pensamiento político.

La gran construcción mental de Aristóteles parte de un principio teleológico: «La naturaleza de una cosa es su fin. A lo que es cada cosa cuando está totalmente formada lo llamamos la naturaleza de esa cosa, tanto si hablamos de un hombre, un caballo o una familia».[19]

Esta postura predispone al filósofo a razonar desde lo que ya es y a aceptar cualquier cosa que su sociedad dé por sentada. Así pues, «es evidente que el estado es una creación de la naturaleza y que el hombre es por naturaleza un animal político».[20] La prueba que aporta Aristóteles a esta aseveración estriba en el hecho de que el individuo, cuando se encuentra solo, no es autosuficiente. Para que un estado funcione correctamente ha de estar gobernando por la justicia, que es «el principio del orden en la sociedad política».[21]

16. *GA*, IV, 3 (767b, 7-9).
17. *GA*, II, 3 (737a, 26-31).
18. Para una detallada discusión sobre este tema, véase Horowitz, «Aristotle and Woman», *passim*.
19. Aristotle, *Politica* (trad. de Benjamin Jowett). En W. D. Ross, ed., *The Works of Aristotle*, Oxford, 1921. Abreviado *Pol.*, I, 2, 1.252a, 32-34.
20. *Ibid.*, 1.253, 1-2.
21. *Ibid.*, 1.253a, 39-40.

El estado está compuesto de unidades familiares y para que se comprenda adecuadamente la administración estatal hay que entender la administración de la unidad doméstica. «Las partes primarias y menores posibles dentro de una familia son el amo y el esclavo, el marido y la esposa, el padre y el niño.»[22] Aristóteles pasa entonces a discutir la institución de la esclavitud y la describe como algo controvertido. Algunas personas declaran que es contraria a la naturaleza y por tanto injusta. Él lo rebate con todo detalle y razona que algunos han nacido para gobernar y otros para ser gobernados. Ello se debe a lo que considera una dicotomía natural: el alma es por naturaleza la que gobierna, el cuerpo es el mero sujeto. Asimismo, la mente gobierna los apetitos. «Es evidente que el principio de que el alma gobierne el cuerpo, y la mente y el raciocinio lo pasional, es necesario y conveniente ... Una vez más, el varón es superior por naturaleza y la mujer es inferior; uno manda y la otra es mandada; este principio, de necesidad, se extiende a toda la humanidad.»[23] Que los hombres dominen a los animales es igualmente natural: «Y en verdad el uso que se da a los esclavos y los animales domésticos no es muy diferente; los cuerpos de ambos sirven para atender las necesidades vitales ... Es evidente, pues, que algunos hombres son libres por naturaleza y otros esclavos, y que para estos últimos la esclavitud es conveniente y correcta».[24]

Aristóteles obra con arreglo a la lógica de su argumento cuando describe las diferentes maneras en que un hombre manda a sus esclavos, a su esposa, a sus hijos; la diferencia radica en la naturaleza de la persona mandada. «Pues el esclavo no tiene facultades deliberativas de ningún tipo; la mujer sí que las tiene, pero sin autoridad, y también el niño, pero todavía no ha madurado.» Asimismo, su virtud moral difiere, «el coraje de un hombre se demuestra cuando gobierna, el de la mujer cuando obedece».[25]

La visión del mundo que tiene Aristóteles es jerárquica y dicotómica. El alma gobierna al cuerpo; lo racional a lo emocional; los humanos a los animales; el varón a la mujer; los amos a los esclavos; y los griegos a los bárbaros. Todo lo que el filósofo necesita

22. *Ibid.*, 1.253, 5-7.
23. *Ibid.*, 1.254b, 4-6, 12-16.
24. *Ibid.*, 1.254b, 24-26; 1.255a, 2-5.
25. *Ibid.*, 1.260a, 11-13, 24-25.

hacer para justificar las relaciones de clase existentes en la sociedad es demostrar de qué manera cada grupo subordinado ha sido designado «por naturaleza» para ocupar el rango apropiado dentro de la jerarquía. Tropieza con algunas dificultades en el caso de los esclavos y se ve en la necesidad de justificar su subordinación y de explicarla porque es «justa». Lo hace así porque incluso en el momento álgido de la democracia ateniense la institución de la esclavitud era lo suficientemente controvertida para que se la cuestionase. Incluso quienes aceptan que esclavizar a los cautivos está legalmente justificado, dice Aristóteles, se cuestionan si lo estaría en caso de una guerra injusta. El filósofo admite que «hay fundamentos para esta diferencia de opinión».[26] Pero no hay diferencias de opinión en cuanto a la inferioridad de las mujeres. Así es que Aristóteles utiliza la metáfora de la relación matrimonial para justificar el dominio del amo sobre el esclavo. Puesto que lo primero parece «natural», es decir, que no plantea controversias y por tanto es justo, puede lograr que lo último resulte aceptable.

La sociedad humana se divide en dos sexos: el varón, racional, fuerte, que tiene la capacidad de procrear, con un alma y apto para gobernar; y la mujer, pasional e incapaz de controlar sus apetitos, débil, que sólo aporta la materia en el proceso de procreación, sin alma y destinada a ser gobernada. Y puesto que así son las cosas, la dominación de unos hombres sobre otros queda justificada si se les atribuye a los últimos las mismas cualidades que a la mujer. Es justo lo que hace Aristóteles. Los esclavos «atienden con sus cuerpos las necesidades vitales» —igual que las mujeres—. Los esclavos «participan del principio racional lo suficiente para comprenderlo pero no lo poseen» —igual que las mujeres—.[27] De este modo Aristóteles justifica de una forma lógica, y a partir de las definiciones que da de género, la dominación de clases.

El hecho de que la dominación sexual preceda a la dominación de clases y se encuentre en la base de ésta queda explícito e implícito en la filosofía aristotélica. Es implícito en la elección que hace de las metáforas explicativas, en la que da por sentado que su pú-

26. *Ibid.*, 1.255b, 4-5.
27. *Ibid.*, 1.254b, 25; 21-23. Hay que señalar (1.260a) que Aristóteles concede a las mujeres «capacidad deliberativa», a diferencia de los esclavos, pero afirma que no tienen autoridad.

blico entenderá la «naturalidad» de la dominación masculina sobre las mujeres y tendrá en cuenta la esclavitud sólo si él prueba su analogía. Es explícito en la forma en que plantea las dicotomías y cuando concede un mayor valor a lo que hacen los hombres (política, filosofía, discurso racional) que a lo que hacen los mujeres (atender las necesidades vitales). Y es del todo explícito en la forma en que elabora las descripciones y las obligaciones de cada género dentro de su discurso político. Su gran e innovadora idea de que «el hombre es un animal político por naturaleza» va inmediatamente seguida de la explicación de que el estado está formado por unidades domésticas individuales y que la administración de cada una es análoga y sirve de modelo a la gestión del sistema político. Lo que él está describiendo en este punto es exactamente el mismo desarrollo que hemos estado siguiendo desde sus inicios en Mesopotamia: la familia patriarcal es la forma en que se constituye el estado arcaico. La familia patriarcal es la célula de la que nace el amplísimo sistema de dominación patriarcal. La dominación sexual subyace a la dominación de clases y de razas.

El vasto y osado sistema explicativo de Aristóteles, que abarcaba y superaba casi todos los conocimientos que se tenían en su sociedad, incorporó el concepto patriarcal de género de la inferioridad de la mujer de tal manera que resultaba imposible discutirlo y, a decir verdad, quedaba oculto. Las definiciones de clase, de propiedad privada y de explicación científica podían y fueron debatidas durante siglos a partir del pensamiento aristotélico; la supremacía y la dominación masculinas son un fundamento básico del pensamiento del filósofo y por tanto se las eleva a la categoría de leyes naturales. Fue todo un logro, si tenemos presente la interpretación contraria de la valía y el potencial femeninos expresados en la *República* y las *Leyes* de Platón.

En el libro V de la *República*, Platón —en voz de Sócrates—, pone por escrito las condiciones para formar a los guardianes, su grupo elitista de líderes. Sócrates propone que las mujeres deberían tener las mismas oportunidades para pertenecer a los guardianes que los hombres. En apoyo de esto presenta un sólido argumento en contra del uso de las diferencias de sexo como base para la discriminación:

> ... si la diferencia [entre hombres y mujeres] tan sólo consiste en que las mujeres llevan los niños y los hombres los engendran, no sirve para probar que una mujer difiera de un hombre en cuanto al tipo de educación que ha de recibir; y por consiguiente seguiremos manteniendo que nuestros guardianes y sus esposas deben tener los mismos objetivos.[28]

Sócrates propone que se eduque igual a niños que a niñas, lo que libera a las guardianas del trabajo en la casa y del cuidado de las criaturas. Pero esta igualdad de oportunidades para las mujeres tiene un propósito: la destrucción de la familia. El objetivo de Platón es abolir la propiedad privada, la familia privada, y con ella los intereses personales dentro de su grupo de líderes, pues ve claramente que la sociedad privada engendra el antagonismo de clases y la desarmonía. Por consiguiente, «hombres y mujeres han de tener un estilo de vida común ... —educación en común, niños en común; y han de vigilar a los ciudadanos conjuntamente».[29] En sus escritos filosóficos, Aristóteles aceptaba la dualidad cuerpo *versus* alma de Platón, así como su concepto de una desigualdad natural entre los seres humanos y la justicia de que el más fuerte gobierne al más débil. Pero no le influyeron lo más mínimo las ideas de Platón (o sea, de Sócrates) sobre las mujeres. Si hubiera conocido las ideas que tenía Platón sobre el tema y las hubiera refutado, su dictamen sobre las mujeres habría tenido una menor fuerza prescriptiva. Sin embargo, en cierto sentido, es bastante justificado que pase por alto las ideas de Platón, ya que sobre lo que Aristóteles escribía era el estado y las relaciones de clase y de género que realmente existían. Platón visionaba la igualdad de las mujeres tan sólo en términos de un estado utópico, una benevolente dictadura de los guardianes.[30] Entre una elite cuidadosamente seleccionada y

28. Platón, *The Republic*, trad. de B. Jowett, Nueva York, Random House, s.f., edición de bolsillo, V. 454.
29. *Ibid.*, 466.
30. Esta discusión superficial no hace justicia alguna a la complejidad y las posibilidades que tiene la obra de Platón para generar ideas acerca de la emancipación de las mujeres. Es un tema que merece ser estudiado por los especialistas. Yo he fundado mis ideas en la obra de Alban D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought*, Nueva York, 1940, en concreto los caps. 10 y 11; Paul Shorey, *What Plato Said*, Chicago, 1933; A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, Londres, 1955; Dorothea Wender, «Plato: Misogynist, Phaedophile, and Feminist», en Peradotto y Sullivan, *Arethusa Papers*, pp. 213-218.

educada, algunas mujeres podrían ser iguales. En la *polis* democrática basada en la esclavitud acerca de la cual escribía Aristóteles, la definición de ciudadano tenía que excluir a todos aquellos considerados inferiores: esclavos, mujeres. De este modo, la ciencia política de Aristóteles institucionaliza y racionaliza como principio de la democracia la exclusión femenina de la ciudadanía política. Es esta herencia, y no el pensamiento utópico de Platón, lo que durante siglos ha utilizado la civilización occidental en su ciencia, su filosofía y su doctrina de los géneros.

Para cuando los hombres comenzaron a ordenar simbólicamente el universo y las relaciones entre los humanos y Dios dentro de grandes sistemas explicativos, la subordinación femenina estaba tan completamente aceptada que tanto a hombres como a mujeres les parecía «natural». A consecuencia de este desarrollo histórico las principales metáforas y símbolos de la civilización occidental incorporarían el presupuesto de la subordinación femenina y de su inferioridad. Con las figuras de la Eva caída de la Biblia y la de mujer, un varón mutilado, de Aristóteles, presenciamos el surgimiento de dos construcciones simbólicas que sostienen y dan por sentada la existencia de dos clases de seres humanos, el varón y la mujer, con una esencia, una función y un potencial diferentes. Esta construcción metafórica, la «mujer inferior y no del todo completa», se introduce en cualquier gran sistema explicativo hasta cobrar el vigor y la fuerza de una verdad. Bajo el presupuesto no verificado de que este estereotipo representaba la realidad, las instituciones denegaron a las mujeres la igualdad de derechos y el acceso a privilegios, quedó justificada la privación de la educación y, dada la santidad de la tradición y de la dominación patriarcal durante milenios, pareció algo justo y natural. Para la sociedad organizada patriarcalmente esta construcción simbólica fue el ingrediente básico en el orden y la estructura de la civilización.

Es difícil estimar la importancia que este desarrollo tuvo para las mujeres. Trataremos algunas de sus consecuencias en el segundo volumen, cuando exploremos y discutamos cómo la asunción oculta en las filosofías de la civilización occidental de la inferioridad femenina y la dominación masculina impidió a las mujeres comprender su situación y ponerle remedio. En resumen, no sólo hemos de observar cómo la desigualdad entre hombres y mujeres estaba elaborada en el lenguaje, el pensamiento y la filosofía de la civilización occidental, sino la manera en que el mismo género se convirtió en una metáfora que definía las relaciones de poder de tal forma que las mistificó y acabó por ocultarlas.

11. EL ORIGEN DEL PATRIARCADO

El patriarcado es una creación histórica elaborada por hombres y mujeres en un proceso que tardó casi 2.500 años en completarse. La primera forma del patriarcado apareció en el estado arcaico. La unidad básica de su organización era la familia patriarcal, que expresaba y generaba constantemente sus normas y valores. Hemos visto de qué manera tan profunda influyeron las definiciones del género en la formación del estado. Ahora demos un breve repaso a la forma en que se creó, definió e implantó el género.

Las funciones y la conducta que se consideraba que eran las apropiadas a cada sexo venían expresadas en los valores, las costumbres, las leyes y los papeles sociales. También se hallaban representadas, y esto es muy importante, en las principales metáforas que entraron a formar parte de la construcción cultural y el sistema explicativo.

La sexualidad de las mujeres, es decir, sus capacidades y servicios sexuales y reproductivos, se convirtió en una mercancía antes incluso de la creación de la civilización occidental. El desarrollo de la agricultura durante el período neolítico impulsó el «intercambio de mujeres» entre tribus, no sólo como una manera de evitar las guerras incesantes mediante la consolidación de alianzas matrimoniales, sino también porque las sociedades con más mujeres podían producir más niños. A diferencia de las necesidades económicas en las sociedades cazadoras y recolectoras, los agricultores podían emplear mano de obra infantil para incrementar la producción y acumular excedentes. El colectivo masculino tenía unos derechos sobre las mujeres que el colectivo femenino no tenía sobre los hombres. Las mismas mujeres se convirtieron en un recurso que los hombres adquirían igual que se adueñaban de las tierras. Las mujeres eran intercambiadas o compradas en matrimonio en provecho de su familia; más tarde se las conquistaría o compraría como esclavas, con lo que las prestaciones sexuales entrarían a formar parte de su trabajo y sus hijos serían propiedad de sus amos. En cualquier sociedad conocida los primeros esclavos fueron las mujeres de grupos conquistados, mientras que a los varones se les mataba. Sólo después que los hombres hubieran aprendido a esclavizar a las mujeres de grupos catalogados como extraños supieron cómo reducir a la esclavitud a los hombres de esos grupos y, posteriormente, a los subordinados de su propia sociedad.

De esta manera la esclavitud de las mujeres, que combina racismo y sexismo a la vez, precedió a la formación y a la opresión de clases. Las diferencias de clase estaban en sus comienzos expresadas y constituidas en función de las relaciones patriarcales. La clase no es una construcción aparte del género, sino que más bien la clase se expresa en términos de género.

Hacia el segundo milenio a.C. en las sociedades mesopotámicas las hijas de los pobres eran vendidas en matrimonio o para prostituirlas a fin de aumentar las posibilidades económicas de su familia. Las hijas de hombres acaudalados podían exigir un precio de la novia, que era pagado a su familia por la del novio, y que frecuentemente permitía a la familia de ella concertar matrimonios financieramente ventajosos a los hijos varones, lo que mejoraba la posición económica de la familia. Si un marido o un padre no podían devolver una deuda, podían dejar en fianza a su esposa e hijos que se convertían en esclavos por deudas del acreedor. Estas condiciones estaban tan firmemente establecidas hacia 1750 a.C. que la legislación hammurábica realizó una mejora decisiva en la suerte de los esclavos por deudas al limitar su prestación de servicios a tres años, mientras que hasta entonces había sido de por vida.

Los hombres se apropiaban del producto de ese valor de cambio dado a las mujeres: el precio de la novia, el precio de venta y los niños. Puede perfectamente ser la primera acumulación de propiedad privada. La reducción a la esclavitud de las mujeres de tribus conquistadas no sólo se convirtió en un símbolo de estatus para los nobles y los guerreros, sino que realmente permitía a los conquistadores adquirir riquezas tangibles gracias a la venta o el comercio del producto del trabajo de las esclavas y su producto reproductivo: niños en esclavitud.

Claude Lévi-Strauss, a quien debemos el concepto de «el intercambio de mujeres», habla de la cosificación de las mujeres que se produjo a consecuencia de lo primero. Pero lo que se cosifica y lo que se convierte en una mercancia no son las mujeres. Lo que se trata así es su sexualidad y su capacidad reproductiva. La distinción es importante. Las mujeres nunca se convirtieron en «cosas», ni se las veía de esa manera. Las mujeres, y no importa cuán explotadas o cuánto se haya abusado de ellas, conservaban su poder de actuación y de elección en el mismo grado, aunque más limitado, que los hombres de su grupo. Pero ellas, *desde siempre y hasta nuestros días*, tuvieron menos libertad que los hombres. Puesto que su sexualidad, uno de los aspectos de su cuerpo, estaba controlada por otros, las mujeres, además de estar en desventaja física, eran reprimidas psicológicamente de una manera muy especial. Para ellas, al igual que para los hombres de grupos subordinados y oprimidos, la historia consistió en la lucha por la emancipación y en la liberación de la situación de necesidad. Pero las mujeres lucharon contra otras formas de opresión y dominación distintas que las de los hombres, y su lucha, hasta la actualidad, ha quedado por detrás de ellos.

El primer papel social de las mujeres definido según el género fue ser las que eran intercambiadas en transacciones matrimoniales. El papel genérico anverso para los hombres fue el de ser los que hacían el intercambio o que definían sus términos.

Otro papel femenino definido según el género fue el de esposa «suplente», que se creó e institucionalizó para las mujeres de la elite. Este papel les confería un poder y unos privilegios considerables pero dependía de que estuvieran unidas a hombres de la elite y, como mínimo, en que cuando les prestaran servicios sexuales y reproductivos lo hicieran de forma satisfactoria. Si una mujer no cumplía esto que se pedía de ella, era rápidamente sustituida, con lo que perdía todos sus privilegios y posición.

El papel de guerrero, definido según el género, hizo que los hombres lograran tener poder sobre los hombres y las mujeres de las tribus conquistadas. Estas conquistas motivadas por las guerras generalmente ocurrían con gentes que se distinguían de los vencedores por la raza, por la etnia o simplemente diferencias de tribu. En un principio, la «diferencia» como señal de distinción entre los conquistados y los conquistadores estaba basada en la primera diferencia clara observable, la existente entre sexos. Los hombres habían aprendido a vindicar y ejercer el poder sobre personas algo distintas a ellos con el intercambio primero de mujeres. Al hacerlo obtuvieron los conocimientos necesarios para elevar cualquier clase de «diferencia» a criterio de dominación.

Desde sus inicios en la esclavitud, la dominación de clases adoptó formas distintas en los hombres y las mujeres esclavizados: los hombres eran explotados principalmente como trabajadores; las mujeres fueron siempre explotadas como trabajadoras, como prestadoras de servicios sexuales y como reproductoras. Los testimonios históricos de cualquier sociedad esclavista nos aportan pruebas de esta generalización. Se puede observar la explotación sexual de las mujeres de clase inferior por hombres de la clase alta en la antigüedad, durante el feudalismo, en las familias burguesas de los siglos XIX y XX en Europa y en las complejas relaciones de sexo/raza entre las mujeres de los países colonizados y los colonizadores: es universal y penetra hasta lo más hondo. La explotación sexual es la verdadera marca de la explotación de clase en las mujeres.

En cualquier momento de la historia cada «clase» ha estado compuesta por otras dos clases distintas: los hombres y las mujeres.

La posición de clase de las mujeres se consolida y tiene una realidad a través de sus relaciones sexuales. Siempre estuvo expresada por grados de falta de libertad en una escala que va desde la esclava, con cuyos servicios sexuales y reproductivos se comercia del mismo modo que con su persona; a la concubina esclava, cuya prestación sexual podía suponerle subir de estatus o el de sus hijos; y finalmente la esposa «libre», cuyos servicios sexuales y reproductivos a un hombre de la clase superior la autorizaba a tener propiedades y derechos legales. Aunque cada uno de estos grupos tenga obligaciones y privilegios muy diferente en lo que respecta a la propiedad, la ley y los recursos económicos, comparten la falta de libertad que supone estar sexual y reproductivamente controladas por hombres. Podemos expresar mejor la complejidad de los diferentes niveles de dependencia y libertad femeninos si comparamos a cada mujer con su hermano y pensamos en cómo difieren las vidas y oportunidades de una y otro.

Entre los hombres, la clase estaba y está basada en su relación con los medios de producción: aquellos que poseían los medios de producción podían dominar a quienes no los poseían. Los propieta-

rios de los medios de producción adquirían también la mercancía de cambio de los servicios sexuales femeninos, tanto de mujeres de su misma clase como de las de clases subordinadas. En la antigua Mesopotamia, en la antigüedad clásica y en las sociedades esclavistas, los hombres dominantes adquirían también, en concepto de propiedad, el producto de las capacidades reproductivas de las mujeres subordinadas: niños, que harían trabajar, con los que comerciarían, a los que casarían o venderían como esclavos, según viniera al caso. Respecto a las mujeres, la clase está mediatizada por sus lazos sexuales con un hombre. A través de un hombre las mujeres podían acceder o se les negaba el acceso a los medios de producción y los recursos. A través de su conducta sexual se produce su pertenencia a una clase. La mujeres «respetables» pueden acceder a una clase gracias a sus padres y maridos, pero romper con las normas sexuales puede hacer que pierdan de repente la categoría social. La definición por género de «desviación» sexual distingue a una mujer como «no respetable», lo que de hecho la asigna al estatus más bajo posible. Las mujeres que no prestan servicios heterosexuales (como las solteras, las monjas o las lesbianas) están vinculadas a un hombre dominante de su familia de origen y a través de él pueden acceder a los recursos. O, de lo contrario, pierden su categoría social. En algunos períodos históricos, los conventos y otros enclaves para solteras crearon un cierto espacio de refugio en el cual esas mujeres podían actuar y conservar su respetabilidad. Pero la amplia mayoría de las mujeres solteras están, por definición, al margen y dependen de la protección de sus parientes varones. Es cierto en toda la historia hasta la mitad del siglo XX en el mundo occidental, y hoy día todavía lo es en muchos de los países subdesarrollados. El grupo de mujeres independientes y que se mantienen a sí mismas que existe en cada sociedad es muy pequeño y, por lo general, muy vulnerable a los desastres económicos.

La opresión y la explotación económicas están tan basadas en dar un valor de mercancía a la sexualidad femenina y en la apropiación por parte de los hombres de la mano de obra de la mujer y su poder reproductivo, como en la adquisición directa de recursos y personas.

El estado arcaico del antiguo Próximo Oriente surgió en el segundo milenio a.C. de las dos raíces hermanas del dominio sexual de los hombres sobre las mujeres y de la explotación de unos hombres por otros. Desde su comienzo el estado arcaico estuvo organizado de tal manera que la dependencia del cabeza de familia del rey o de la burocracia estatal se veía compensada por la dominación que ejercía sobre su familia. Los cabezas de familia distribuían los recursos de la sociedad entre su familia de la misma manera que el estado les repartía a ellos los recursos de la sociedad. El control de los cabeza de familia sobre sus parientes femeninas y sus hijos menores era tan vital para la existencia del estado como el control del rey sobre sus soldados. Ello está reflejado en las diversas recopilaciones jurídicas mesopotámicas, especialmente en el gran número de leyes dedicadas a la regulación de la sexualidad femenina.

Desde el segundo milenio a.C. en adelante el control de la conducta sexual de los ciudadanos ha sido una de las grandes medidas de control social en cualquier sociedad estatal. A la inversa, dentro de la familia la dominación sexual recrea constantemente la jerarquía de clases. Independientemente de cuál sea el sistema político o económico, el tipo de personalidad que puede funcionar en un sistema jerárquico está creado y nutrido en el seno de la familia patriarcal.

La familia patriarcal ha sido extraordinariamente flexible y ha variado según la época y los lugares. El patriarcado oriental incluía la poligamia y la reclusión de las mujeres en harenes. El patriarcado en la antigüedad clásica y en su evolución europea está basado en la monogamia, pero en cualquiera de sus formas formaba parte del sistema el doble estándar sexual que iba en detrimento de la mujer. En los modernos estados industriales, como por ejemplo los Estados Unidos, las relaciones de propiedad en el interior de la familia se desarrollan dentro de una línea más igualitaria que en aquellos donde el padre posee una autoridad absoluta y, sin embargo, las relaciones de poder económicas y sexuales dentro de la familia no cambian necesariamente. En algunos casos, las relaciones sexuales son más igualitarias aunque las económicas sigan siendo patriarcales; en otros, se produce la tendencia inversa. En todos ellos, no obstante, estos cambios dentro de la familia no alteran el predominio masculino sobre la esfera pública, las instituciones y el gobierno.

La familia es el mero reflejo del orden imperante en el estado y educa a sus hijos para que lo sigan, con lo que crea y refuerza constantemente ese orden.

Hay que señalar que cuando hablamos de las mejoras relativas en el estatus femenino dentro de una sociedad determinada, frecuentemente ello tan sólo significa que presenciamos unas mejoras de grado, ya que su situación les ofrece la oportunidad de ejercer cierta influencia sobre el sistema patriarcal. En aquellos lugares en que las mujeres cuentan relativamente con un mayor poder económico, pueden tener algún control más sobre sus vidas que en aquellas sociedades donde no lo tienen. Asimismo, la existencia de grupos femeninos, asociaciones o redes económicas sirve para incrementar la capacidad de las mujeres para contrarrestar los dictámenes de su sistema patriarcal concreto. Algunos antropólogos e historiadores han llamado «libertad» femenina a esta relativa mejora. Dicha denominación es ilusoria e injustificada. Las reformas y los cambios legales, aunque mejoren la condición de las mujeres y sean parte fundamental de su proceso de emancipación, no van a cambiar de raíz el patriarcado. Hay que integrar estas reformas dentro de una vasta revolución cultural a fin de transformar el patriarcado y abolirlo.

El sistema patriarcal sólo puede funcionar gracias a la cooperación de las mujeres. Esta cooperación le viene avalada de varias maneras: la inculcación de los géneros; la privación de la enseñanza; la prohibición a las mujeres a que conozcan su propia historia; la división entre ellas al definir la «respetabilidad» y la «desviación» a partir de sus actividades sexuales; mediante la represión y la coerción total; por medio de la discriminación en el acceso a los recursos económicos y el poder político; y al recompensar con privilegios de clase a las mujeres que se conforman.

Durante casi cuatro mil años las mujeres han desarrollado sus vidas y han actuado a la sombra del patriarcado, concretamente de una forma de patriarcado que podría definirse mejor como dominación paternalista. El término describe la relación entre un grupo dominante, al que se considera superior, y un grupo subordinado, al que se considera inferior, en la que la dominación queda mitigada por las obligaciones mutuas y los deberes recíprocos. El dominado cambia sumisión por protección, trabajo no remunerado por manutención. En la familia patriarcal, las responsabilidades y las obligaciones no están distribuidas por un igual entre aquellos a quienes se protege: la subordinación de los hijos varones a la dominación paterna es temporal; dura hasta que ellos mismos pasan a ser cabezas de familia. La subordinación de las hijas y de la esposa es para toda la vida. Las hijas únicamente podrán escapar a ella si se convierten en esposas bajo el dominio/la protección de otro hombre. La base del paternalismo es un contrato de intercambio no consignado por escrito: soporte económico y protección que da el varón a cambio de la subordinación en cualquier aspecto, los servicios sexuales y el trabajo doméstico no remunerado de la mujer. Con frecuencia la relación continúa, de hecho y por derecho, incluso cuando la parte masculina ha incumplido sus obligaciones.

Fue una elección racional por parte de las mujeres, en las condiciones de inexistencia de un poder público y de dependencia económica, el escoger protectores fuertes para sí y sus hijos. Las mujeres siempre compartieron los privilegios clasistas de los hombres de la misma clase *mientras se encontraran bajo «la protección» de alguno.* Para aquellas que no pertenecían a la clase baja, el «acuerdo mutuo» funcionaba del siguiente modo: a cambio de vuestra subordinación sexual, económica, política e intelectual a los hombres, podréis compartir el poder con los de vuestra clase para explotar a los hombres y las mujeres de clase inferior. Dentro de una sociedad de clases es difícil que las personas que poseen cierto poder, por muy limitado y restringido que éste sea, se vean a sí mismas privadas de algo y subordinadas. Los privilegios clasistas y raciales sirven para minar la capacidad de las mujeres para sentirse parte de un colectivo con una coherencia, algo que en verdad no son, pues de entre todos los grupos oprimidos únicamente las mujeres están presentes en todos los estratos de la sociedad. La formación de una conciencia femenina colectiva debe desarrollarse por otras vías. Esta es la razón por la cual las formulaciones teóricas que han sido de ayuda a otros grupos oprimidos sean tan inadecuadas para explicar y conceptuar la subordinación de las mujeres.

Las mujeres han participado durante milenios en el proceso de su propia subordinación porque se las ha moldeado psicológicamente para que interioricen la idea de su propia inferioridad. La ignorancia de su misma historia de luchas y logros ha sido una de las principales formas de mantenerlas subordinadas.

La estrecha conexión de las mujeres con las estructuras familiares hizo que cualquier intento de solidaridad femenina y cohesión de grupo resultara extremadamente problemático. Toda mujer esta-

ba vinculada a los parientes masculinos de su familia de origen a través de unos lazos que conllevaban unas obligaciones específicas. Su adoctrinamiento, desde la primera infancia en adelante, subrayaba sus obligaciones no sólo de hacer una contribución económica a sus parientes y allegados, sino también de aceptar un compañero para casarse acorde con los intereses familiares. Otra manera de explicarlo es decir que el control sexual de la mujer estaba ligado a la protección paternalista y que, en las diferentes etapas de su vida, ella cambiaba de protectores masculinos sin superar nunca la etapa infantil de estar subordinada y protegida.

Las condiciones reales de su estatus de subordinación impulsaron a otras clases y a otros grupos oprimidos a crear una conciencia colectiva. El esclavo y la esclava podían trazar claramente una línea entre los intereses y los lazos con su familia y los ligámenes de servidumbre/protección que les vinculaban a su amo. En realidad, la protección de los padres esclavos de su familia frente al amo fue una de las causas más importantes de la resistencia esclavista. Por otro lado, las mujeres «libres» aprendieron pronto que sus parientes las expulsarían si alguna vez se rebelaban contra su dominio. En las sociedades campesinas tradicionales se han registrado muchos casos en los que miembros femeninos de una familia toleran o incluso participan en el castigo, las torturas, inclusive la muerte, de una joven que ha transgredido el «honor» familiar. En tiempos bíblicos, la comunidad entera se reunía para lapidar a la adúltera hasta matarla. Prácticas similares prevalecieron en Sicilia, Grecia y Albania hasta entrado el siglo XX. Los padres y maridos de Bangladesh expulsaron a sus hijas y esposas que habían sido violadas por los soldados invasores, arrojándolas a la prostitución. Así pues, a menudo las mujeres se vieron forzadas a huir de un «protector» a otro, y su «libertad» frecuentemente se definía sólo por su habilidad para manipular a dichos protectores.

El impedimento más importante al desarrollo de una conciencia colectiva entre las mujeres fue la carencia de una tradición que reafirmase su independencia y su autonomía en alguna época pasada. Por lo que nosotras sabemos, nunca ha existido una mujer o un grupo de mujeres que hayan vivido sin la protección masculina. Nunca ha habido un grupo de personas como ellas que hubiera hecho algo importante por sí mismas. Las mujeres no tenían historia: eso se les dijo y eso creyeron. Por tanto, en última instancia,

la hegemonía masculina dentro del sistema de símbolos fue lo que situó de forma decisiva a las mujeres en una posición desventajosa.

La hegemonía masculina en el sistema de símbolos adoptó dos formas: la privación de educación a las mujeres y el monopolio masculino de las definiciones. Lo primero sucedió de forma inadvertida, más como una consecuencia de la dominación de clases y de la llegada al poder de las elites militares. Durante toda la historia han existido siempre vías de escape para las mujeres de las clases elitistas, cuyo acceso a la educación fue uno de los principales aspectos de sus privilegios de clase. Pero el dominio masculino de las definiciones ha sido deliberado y generalizado, y la existencia de unas mujeres muy instruidas y creativas apenas ha dejado huella después de cuatro mil años.

Hemos presenciado cómo los hombres se apropiaron y luego transformaron los principales símbolos de poder femeninos: el poder de la diosa-madre y el de las diosas de la fertilidad. Hemos visto que los hombres elaboraban teologías basadas en la metáfora irreal del poder de procreación masculino y que redefinieron la existencia femenina de una forma estricta y de dependencia sexual. Por último, hemos visto cómo las metáforas del género han representado al varón como la norma y a la mujer como la desviación; el varón como un ser completo y con poderes, la mujer como ser inacabado, mutilado y sin autonomía. Conforme a estas construcciones simbólicas, fijadas en la filosofía griega, las teologías judeocristianas y la tradición jurídica sobre las que se levanta la civilización occidental, los hombres han explicado el mundo con sus propios términos y han definido cuáles eran las cuestiones de importancia para convertirse así en el centro del discurso.

Al hacer que el término «hombre» incluya el de «mujer» y de este modo se arrogue la representación de la humanidad, los hombres han dado origen en su pensamiento a un error conceptual de vastas proporciones. Al tomar la mitad por el todo, no sólo han perdido la esencia de lo que estaban describiendo, sino que lo han distorsionado de tal manera que no pueden verlo con corrección. Mientras los hombres creyeron que la tierra era plana no pudieron entender su realidad, su función y la verdadera relación con los otros cuerpos celestes. Mientras los hombres crean que sus experiencias, su punto de vista y sus ideas representan toda la experien-

cia y todo el pensamiento humanos, no sólo serán incapaces de definir correctamente lo abstracto, sino que no podrán ver la realidad tal y como es.

La falacia androcéntrica, elaborada en todas las construcciones mentales de la civilización occidental, no puede ser rectificada «añadiendo» simplemente a las mujeres. Para corregirla es necesaria una reestructuración radical del pensamiento y el análisis, que de una vez por todas se acepte el hecho de que la humanidad está formada por hombres y mujeres a partes iguales, y que las experiencias, los pensamientos y las ideas de ambos sexos han de estar representados en cada una de las generalizaciones que se haga sobre los seres humanos.

El desarrollo histórico ha creado hoy por primera vez las condiciones necesarias gracias a las cuales grandes grupos de mujeres, finalmente todas ellas, podrán emanciparse de la subordinación. Puesto que el pensamiento femenino ha estado aprisionado dentro de un marco patriarcal estrecho y erróneo, un prerrequisito necesario para cambiar es transformar la conciencia que las mujeres tenemos de nosotras mismas y de nuestro pensamiento.

Hemos iniciado este libro con una discusión de la importancia que tiene la historia en la concienciación y el bienestar psíquico humanos. La historia da sentido a la vida humana y conecta cada existencia con la inmortalidad; pero la historia tiene todavía otra función. Al conservar el pasado colectivo y reinterpretarlo para el presente, los seres humanos definen su potencial y exploran los límites de sus posibilidades. Aprendemos del pasado no sólo lo que la gente que vivió antes que nosotros hizo, pensó y tuvo la intención de hacer, sino que también en qué se equivocaron y en qué fallaron. Desde los días de las listas de monarcas babilonios en adelante, el registro del pasado ha sido escrito e interpretado por hombres y se ha centrado principalmente en los actos, las acciones y las intenciones de los varones. Con la aparición de la escritura, el conocimiento humano empezó a avanzar a grandes saltos y a un ritmo más rápido que antes. A pesar de que, como hemos observado, las mujeres habían participado en el mantenimiento de la tradición oral y las funciones religiosas y rituales durante el período preliterario hasta casi un milenio después, la privación de educación y su arrinconamiento de los símbolos tuvieron un profundo efecto en su futuro desarrollo. La brecha existente entre la experiencia de aquellos que podían o podrían (en el caso de los hombres de clase inferior) participar en la creación del sistema de símbolos y aquellas que meramente actuaban pero que no interpretaban se fue haciendo cada vez más grande.

En su brillante obra *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir se centraba en el producto histórico final de este desarrollo. Describía al hombre como un ser autónomo y trascendente, a la mujer como inmanente. Cuando explicaba «por qué las mujeres carecen de medios concretos para organizarse y formar una unidad» en defensa de sus intereses, declaraba con llaneza: «Ellas [las mujeres] no tienen pasado, ni historia, ni religión que puedan llamar suyos».[1] Beauvoir tiene razón cuando observa que las mujeres no han «trascendido», si por trascendencia se entiende la definición e interpretación del saber humano. Pero se equivoca al pensar que por tanto la mujer no ha tenido una historia. Dos décadas de estudios sobre Historia de las mujeres han rebatido esta falacia al sacar a la luz una interminable lista de fuentes y desenterrar e interpretar la historia oculta de las mujeres. Este proceso de crear una historia de las mujeres está todavía en marcha y tendrá que continuar así durante mucho tiempo. Sólo ahora empezamos a comprender lo que implica.

El mito de que las mujeres quedan al margen de la creación histórica y de la civilización ha influido profundamente en la psicología femenina y masculina. Ha hecho que los hombres se formaran una opinión parcial y completamente errónea de cuál es su lugar dentro de la sociedad humana y el universo. A las mujeres, como se evidencia en el caso de Simone de Beauvoir, que seguramente es una de las más instruidas de su generación, les parecía que durante milenios la historia sólo había ofrecido lecciones negativas y ningún precedente de un acto importante, una heroicidad o un ejemplo liberador. Lo más difícil de todo era la aparente ausencia de una tradición que reafirmara la independencia y la autonomía femeninas. Era como si nunca hubiera existido una mujer o

1. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Nueva York, 1953, Introducción, p. XXII, ambas citas. De Beauvoir sacó esta conclusión errónea de los estudios históricos androcéntricos que existían en la época en que escribió su libro, pero hasta la fecha no la ha corregido.

un grupo de mujeres que hubieran vivido sin la protección masculina. Es significativo que todos los ejemplos de lo contrario fueran expresados a través de mitos y fábulas: las amazonas, las asesinas de dragones, mujeres con poderes mágicos. Pero en la vida real las mujeres no tenían historia: eso se les dijo y así lo creyeron. Y como no tenían historia, no tenían alternativas para el futuro.

En cierto sentido, se puede describir la lucha de clases como una lucha por el control de los sistemas simbólicos de una sociedad concreta. El grupo oprimido, que comparte y participa en los principales símbolos controlados por los dominadores, desarrolla también sus propios símbolos. En la época de un cambio revolucionario éstos se convierten en una fuerza importante para la creación de alternativas. Otra forma de decirlo es que sólo se pueden generar ideas revolucionarias cuando los oprimidos poseen una alternativa al sistema de símbolos y significados de aquellos que les dominan. De este modo, los esclavos que vivían en un medio controlado por sus amos y que físicamente estaban sujetos a su total control, pudieron conservar su humanidad y a veces fijar límites al poder de su amo gracias a la posibilidad de asirse a su propia «cultura». Dicha cultura la formaban los recuerdos colectivos, cuidadosamente mantenidos con vida, de una etapa previa de libertad y de alternativas a los ritos, símbolos y creencias de sus amos. Lo que resultaba decisivo para el individuo era la posibilidad de que él o ella pudieran identificarse con un estado distinto al de esclavitud o subordinación. De esta manera, todos los varones, tanto si eran esclavos como si estaban económica o racialmente oprimidos, todavía podían identificarse con aquellos —otros varones— que mostraban cualidades trascendentes, aunque pertenecieran al sistema simbólico del amo. No importa cuánto se les hubiera degradado, todo esclavo y campesino eran iguales al amo en su relación con Dios. No era así en el caso de las mujeres. Todo lo contrario; en la civilización occidental y hasta la Reforma protestante, ninguna mujer, y no importan su posición elevada ni sus privilegios, podía sentir que se reforzaba y confirmaba su humanidad imaginándose a personas como ella —otras mujeres— en puestos con autoridad intelectual y en relación directa con Dios.

Allí donde no existe un precedente no se pueden concebir alternativas a las condiciones existentes. Es esta característica de la hegemonía masculina lo que ha resultado más perjudicial a las mujeres y ha asegurado su estatus de subordinación durante milenios. La negación a las mujeres de su propia historia ha reforzado que aceptasen la ideología del patriarcado y ha minado el sentimiento de autoestima de cada mujer. La versión masculina de la historia, legitimada en concepto de «verdad universal», las ha presentado al margen de la civilización y como víctimas del proceso histórico. Verse presentada de esta manera y creérselo es casi peor que ser del todo olvidada. La imagen es completamente falsa por ambas partes, como ahora sabemos, pero el paso de las mujeres por la historia ha estado marcado por su lucha en contra de esta distorsión mutiladora.

Por otra parte, durante más de 2.500 años, las mujeres se han encontrado en una situación de desventaja educativa y se las ha privado de las condiciones para crear un pensamiento abstracto. Obviamente, esto no depende del sexo; la capacidad de pensar es inherente a la humanidad: puede alimentársela o desanimarla, pero no se la puede reprimir. Esto es cierto, sin duda alguna, en lo que respecta al pensamiento que genera la vida diaria y relacionado con ella, el nivel de pensamiento en el que la mayoría de hombres y mujeres se mueven toda la vida. Pero la generación de un pensamiento abstracto y de nuevos modelos conceptuables —la formación de teorías— es otra cuestión. Esta actividad depende de que el pensador haya sido educado en lo mejor de las tradiciones existentes y de que le acepten un grupo de personas instruidas que, con sus críticas y el intercambio de ideas, le darán un «espaldarazo cultural». Depende de disponer de tiempo para uno. Por último, depende de que el pensador en cuestión sea capaz de absorber esos conocimientos y dar luego el salto creativo a un nuevo orden de ideas. Las mujeres, históricamente, no se han podido valer de ninguno de estos prerrequisitos necesarios. La discriminación en la enseñanza les ha impedido acceder a todos estos conocimientos; el «espaldarazo cultural», institucionalizado en las cotas más altas de los sistemas religioso y académico, no estaba a su alcance. De manera universal, las mujeres de cualquier clase han dispuesto siempre de menos tiempo libre que los hombres y, debido a que tienen que criar a sus hijos además de sus funciones de atender a la familia, el tiempo libre que tenían por lo general no era para ellas. El tiempo que necesitan los pensadores para sus trabajos y sus horas de estudio ha sido respetado como algo privado desde los inicios de

la filosofía griega. Igual que los esclavos de Aristóteles, las mujeres, «que con sus cuerpos atienden a las necesidades vitales», han sufrido durante más de 2.500 años las desventajas de un tiempo fraccionado, constantemente interrumpido. Por último, el tipo de formación del carácter que hace que una mente sea capaz de dar nuevas conexiones y modelar un nuevo orden de abstracciones ha sido exactamente el contrario al que se exigía de las mujeres, educadas para aceptar su posición subordinada y destinadas a prestar servicios dentro de la sociedad.

No obstante, siempre ha existido una pequeña minoría de mujeres privilegiadas, por lo general pertenecientes a la elite dirigente, que han tenido acceso al mismo tipo de educación que sus hermanos. De entre sus filas han salido las intelectuales, las pensadoras, las escritoras, las artistas. Son ellas quienes en toda la historia nos han podido dar una perspectiva femenina, una alternativa al pensamiento androcéntrico. Han pagado un precio muy alto por ello y lo han hecho con enormes dificultades.

Estas mujeres, que fueron admitidas en el centro de la actividad intelectual de su época y en especial de los últimos cien años, han tenido antes que aprender «a pensar como hombres». Durante el proceso, muchas de ellas asumieron tanto esa enseñanza que perdieron la capacidad de concebir alternativas. La manera para pensar en abstracto es definir con exactitud, crear modelos mentales y generalizar a partir de ellos. Ese pensamiento, nos han enseñado los hombres, ha de partir de la eliminación de los sentimientos. Las mujeres, igual que los pobres, los subordinados, los marginados, tienen un profundo conocimiento de la ambigüedad, de sentimientos mezclados con ideas, de juicios de valor que colorean las abstracciones. Las mujeres han experimentado desde siempre la realidad del individuo y la comunidad, la han conocido y la han compartido. Sin embargo, al vivir en un mundo en el que no se las valora, su experiencia arrostra el estigma de carecer de importancia. Por consiguiente, han aprendido a dudar de sus experiencias y a devaluarlas. ¿Qué sabiduría hay en la menstruación? ¿Qué fuente de saber en unos pechos llenos de leche? ¿Qué alimento para la abstracción en la rutina de cocinar y limpiar? El pensamiento patriarcal ha relegado estas experiencias definidas por el género al reino de lo «natural», de lo intrascendente. El conocimiento femenino es mera intuición, la conversación entre mujeres, «cotilleo».

Las mujeres se ocupan de lo perpetuamente concreto: experimentan la realidad día a día, hora a hora, en sus funciones de servicios a otros (preparando la comida y quitando la suciedad); en su tiempo continuamente interrumpido; en su atención dividida. ¿Puede alguien generalizar cuando lo concreto le está tirando de la manga? Él es quien fabrica símbolos y explica el mundo y ella quien cuida de las necesidades físicas y vitales de él y sus hijos: el abismo que media entre ambos es enorme.

Históricamente, las pensadoras han tenido que escoger entre vivir una existencia de mujer, con sus alegrías, cotidianeidad e inmediatez, y vivir una existencia de hombre para así poder dedicarse a pensar. Durante generaciones esta elección ha sido cruel y muy costosa. Otras han optado deliberadamente por una existencia fuera del sistema sexo-género, viviendo solas o con otras mujeres. Muchos de los avances más importantes dentro del pensamiento femenino nos los dieron esas mujeres cuya lucha personal por un modo de vida alternativo les sirvió de inspiración para sus ideas. Pero esas mujeres, durante la mayor parte de la época histórica, se han visto obligadas a vivir al margen de la sociedad; se las consideraba «desviaciones» y por ello se hacía difícil generalizar a partir de sus experiencias y lograr influencia y aprobación. ¿Por qué no han habido mujeres creadoras de sistemas? Porque no se puede pensar en lo universal cuando ya se está excluida de lo genérico.

Nunca se ha reconocido el coste social de la exclusión femenina de la empresa de crear el pensamiento abstracto. Podemos empezar a calcular lo que ha supuesto a las pensadoras si damos el nombre exacto a lo que se nos ha hecho y describimos, no importa lo doloroso que resulte, cómo hemos participado en dicha empresa. Hace tiempo que sabemos que la violación ha sido una forma de aterrorizarnos y mantenernos sujetas. Ahora sabemos también que hemos participado, aunque fuera inconscientemente, en la violación de nuestras mentes.

Las mujeres creativas, las escritoras y las artistas, han luchado asimismo contra una realidad distorsionada. Un canon literario que se defina a partir de la Biblia, los clásicos griegos y Milton, ocultará necesariamente la importancia y el significado de los trabajos literarios femeninos, del mismo modo que los historiadores hicieron desaparecer las actividades de las mujeres. El esfuerzo por resucitar este significado y revalorar la obra literaria y la poesía feministas

nos han adentrado en la lectura de una literatura femenina que muestra una visión del mundo oculta, deliberadamente tendenciosa y sin embargo intensa. Gracias a las reinterpretaciones que han realizado las críticas literarias feministas estamos descubriendo entre las escritoras de los siglos XVIII y XIX un lenguaje femenino repleto de metáforas, símbolos y mitos. Los temas son a menudo profundamente subversivos ante la tradición masculina. Presentan críticas a la interpretación bíblica de la caída de Adán; un rechazo a la dicotomía diosa/bruja; una proyección o miedo ante la división de la personalidad. El aspecto intenso de la creatividad masculina queda simbolizado en las heroínas dotadas con poderes mágicos de bondad o en mujeres fuertes a las que se destierra en sótanos o a vivir como «la loca del ático». Otras autoras escriben metáforas en las que se concede un alto valor al diminuto espacio doméstico, convirtiéndolo en un símbolo del mundo.[2]

Durante siglos encontramos en las obras literarias femeninas una búsqueda patética, casi desesperada, de una Historia de las mujeres, mucho antes de que existieran esos estudios. Las escritoras decimonónicas leían con avidez los trabajos de las novelistas del siglo XVIII; releían una y otra vez las «vidas» de reinas, abadesas, poetisas, mujeres instruidas. Las primeras «compiladoras» indagaban en la Biblia y en todas las fuentes históricas a las que tenían acceso para crear tomos voluminosos repletos de heroínas femeninas.

Las voces literarias femeninas, que el sistema masculino dominante marginó y trivializó con éxito, sobrevivieron a pesar de todo. Las voces de mujeres anónimas estaban presentes, como una corriente sólida, en la tradición oral, las canciones populares y las canciones infantiles, en los cuentos que hablan de brujas poderosas y hadas buenas. A través del punto, el bordado y el tejido de colchas la creatividad artística femenina expresó una visión alternativa. En las cartas, diarios, oraciones y canciones latía y pervivía la fuerza de la creatividad femenina para generar símbolos.

Todo este trabajo será el tema de nuestra investigación en el próximo volumen. Cómo se las arreglaron las mujeres para sobrevivir bajo la hegemonía cultural masculina; qué efecto e influencia tuvieron sobre el sistema de símbolos patriarcal; cómo y en qué

2. Sandra M. Gilbert y Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth Century Literary Imagination*, New Haven, 1984.

condiciones lograron crear una visión alternativa, feminista, del mundo. Estas son las cuestiones que examinaremos para seguir los derroteros del surgimiento de la conciencia feminista como un fenómeno histórico.

Las mujeres y los hombres han ingresado en el proceso histórico en ocasiones diferentes y han pasado por él a un ritmo distinto. Si el registro, la definición y la interpretación del pasado señalan la entrada del hombre en la historia, ello ocurrió en el tercer milenio a.C. En el caso de las mujeres (y sólo de algunas) sucedió, salvo notables excepciones, en el siglo XIX. Hasta entonces toda la Historia era para las mujeres prehistoria.

La falta de conocimientos que tenemos de nuestra propia historia de luchas y logros ha sido una de las principales maneras de mantenernos subordinadas. Pero incluso a aquellas de nosotras que nos consideramos pensadoras feministas y que estamos inmersas en el proceso de criticar las ideas tradicionales, nos refrenan todavía los impedimentos cuya existencia no admitimos y que están en el fondo de nuestra psique. La nueva mujer afronta el reto de su definición de individuo. ¿Cómo puede su osado pensamiento —que da un nombre a lo que hasta hace poco era innombrable, que pregunta cuestiones que todas las autoridades catalogan de «inexistentes»—, cómo puede ese pensamiento coexistir con su vida como mujer? Cuando sale de las construcciones patriarcales afronta, como señaló Mary Daly, la «nada existencial». Y, de un modo más inmediato, ella teme la amenaza de una pérdida de comunicación, de la aprobación y del amor del hombre (o los hombres) de su vida. La renuncia al amor y catalogar de «pervertidas» a las pensadoras han sido, históricamente, los medios de desalentar el trabajo intelectual de las mujeres. En el pasado y en el presente muchas mujeres nuevas han recurrido a otras como objeto de su amor y reforzadoras de la personalidad. Las feministas heterosexuales de cualquier época han sacado fuerzas de su amistad con mujeres, de su celibato voluntario o de la separación entre amor y sexo. Ningún pensador varón se ha visto amenazado en su persona y en su vida amorosa como precio a sus ideas. No deberíamos subestimar la importancia de este aspecto del control del género como una fuerza que impide a las mujeres participar de pleno en el proceso de creación de sistemas de pensamiento. Afortunadamente para esta generación de mujeres instruidas, la liberación ha supuesto la ruptura con ese domi-

nio emocional y el refuerzo consciente de nuestras personalidades gracias al apoyo de otras mujeres.

Tampoco es este el fin de nuestras dificultades. Acorde con nuestros condicionamientos de género históricos, las mujeres han aspirado a agradar y han evitado por todos los medios la desaprobación. No es la preparación idónea para dar ese salto a lo desconocido que se exige a quienes elaboran sistemas nuevos. Por otra parte, cualquier mujer nueva ha sido educada dentro del pensamiento patriarcal. Todas tenemos al menos un gran hombre en nuestra cabeza. La falta de conocimientos del pasado de las mujeres nos ha privado de heroínas femeninas, una situación que sólo recientemente ha empezado a corregirse con el desarrollo de la Historia de las mujeres. Por tanto, y durante largo tiempo, las pensadoras han renovado sistemas ideológicos creados por los hombres, entablando diálogo con las grandes mentes masculinas que ocupan sus cabezas. Elizabeth Cady Stanton lo hizo con la Biblia, los padres de la Iglesia, los fundadores de la república norteamericana; Kate Millet debatió con Freud, Norman Mailer y el mundo literario liberal; Simone de Beauvoir, con Sartre, Marx y Camus; todas las feministas marxistas dialogan con Marx y Engels y algo también con Freud. De este diálogo la mujer simplemente procura aceptar cualquier cosa que le sea útil del gran sistema del varón. Pero en estos sistemas la mujer —como concepto, entidad colectiva, individuo— está marginada o se la incluye en ellos.

Al aceptar este diálogo, las pensadoras permanecen más tiempo del debido en los territorios o el planteamiento de cuestiones definidos por los «grandes hombres». Y durante todo el tiempo en que lo hacen se secan las fuentes de nuevas ideas.

El pensamiento revolucionario ha estado siempre basado en conceder un valor más alto a la experiencia de los oprimidos. El campesino tuvo que aprender a creerse la importancia de su experiencia vital antes de que pudiera atreverse a desafiar a los señores feudales. El obrero industrial ha tenido que llegar a una «conciencia de clase» y los negros a una «conciencia racial» antes que la liberación pudiera concretarse en una teoría revolucionaria. Los oprimidos han actuado y aprendido al mismo tiempo: el proceso de llegar a ser una persona o un grupo recién concienciado es en sí liberador. Lo mismo con las mujeres.

El cambio de conciencia que hemos de hacer nosotras se produce en dos pasos: hemos de poner en el centro, al menos por un tiempo, a las mujeres. Hemos de aparcar, en la medida de lo posible, el pensamiento patriarcal.

Centrarse en las mujeres significa: al preguntar si las mujeres están en el centro de este argumento, ¿cómo lo definiríamos? Significa ignorar cualquier testimonio de marginación femenina porque, incluso cuando parece que las mujeres se hallan al margen, es consecuencia de la intervención del patriarcado; y por lo general también eso es mera apariencia. La asunción básica debería ser que es inconcebible que haya ocurrido algo en el mundo sin que las mujeres no estuvieran implicadas, a menos que por medio de la coerción o de la represión se les hubiera impedido expresamente participar.

Cuando se usen los métodos y los conceptos de los sistemas de pensamiento tradicionales, habrá que hacerlo desde el punto de vista de la centralidad de las mujeres. No se las puede colocar en los espacios vacíos del pensamiento y los sistemas patriarcales: al situarse en el centro transforman el sistema.

Aparcar el sistema patriarcal significa: mostrarse escépticas ante cualquier sistema de pensamiento conocido; ser críticas ante cualquier supuesto, valor de orden y definición.

Verificar una aseveración fiándonos de nuestra propia experiencia femenina. Puesto que habitualmente se ha trivializado o hecho caso omiso de esa experiencia, significa superar la inculcada resistencia que hay en nosotras a aceptar nuestra valía y la validez de nuestros conocimientos. Significa desembarazarse del gran hombre que hay en nuestra cabeza y sustituirle por nosotras mismas, por nuestras hermanas, por nuestras anónimas antepasadas.

Mostrarse críticas ante nuestro propio pensamiento que, después de todo, es un pensamiento formado dentro de la tradición patriarcal. Por último, significa buscar el coraje intelectual, el coraje para estar solas, el coraje para ir más allá de nuestra comprensión; el coraje para arriesgarse a fracasar. Puede que el mayor desafío para las pensadoras sea el de pasar del deseo de seguridad y aprobación a la cualidad «menos femenina» de todas: la arrogancia intelectual, el supremo orgullo que da derecho a reordenar el mundo. El orgu-

llo de los creadores de Dios, el orgullo de los que levantaron el sistema masculino.

El sistema del patriarcado es una costumbre histórica; tuvo un comienzo y tendrá un final. Parece que su época ya toca fin; ya no es útil ni a hombres ni a mujeres y con su vínculo inseparable con el militarismo, la jerarquía y el racismo, amenaza la existencia de vida sobre la tierra.

Qué es lo que le seguirá, qué tipo de estructura será la base a formas alternativas de organización social, todavía no lo podemos saber. Vivimos en una época de cambios sin precedentes. Estamos en el proceso de llegar a ser. Pero ahora al menos sabemos que la mente de la mujer, al fin libre de trabas después de tantos milenios, participará en dar una visión, un orden, soluciones. Las mujeres por fin están exigiendo, como lo hicieran los hombres en el Renacimiento, el derecho a explicar, el derecho a definir. Las mujeres, cuando piensan fuera del patriarcado, añaden ideas que transforman el proceso de redefinición.

Mientras que tanto hombres como mujeres consideren «natural» la subordinación de la mitad de la raza humana a la otra mitad, será imposible visionar una sociedad en la que las diferencias no connoten dominación o subordinación. La crítica feminista del edificio de conocimientos patriarcales está sentando las bases para un análisis correcto de la realidad, en el que al menos pueda distinguirse entre el todo y la parte. La Historia de las mujeres, la herramienta imprescindible para crear una conciencia feminista entre las mujeres, está proporcionando el *corpus* de experiencias con el cual pueda verificarse una nueva teoría, y la base sobre la que se puede apoyar la visión femenina.

Una visión feminista del mundo permitirá que mujeres y hombres liberen sus mentes del pensamiento patriarcal y finalmente construyan un mundo libre de dominaciones y jerarquías, un mundo que sea verdaderamente humano.

APÉNDICE: DEFINICIONES

Desde el momento en que inicio este trabajo me integro en el esfuerzo colectivo realizado por pensadoras feministas procedentes de diversas disciplinas para compensar el olvido de las mujeres como sujeto de discurso y el que se haya eliminado su participación en la formación de los sistemas de ideas. Tanto a hombres como a mujeres les parecía que la exclusión de éstas de la creación de símbolos y de la elaboración de definiciones se debía a circunstancias ajenas a la historia y, por consiguiente, tal exclusión ha adquirido una fuerza prescriptiva mayor que la que se haya usado contra cualquier otro grupo subordinado. La manera en que ha ocurrido y la forma en que ha afectado a la historia ya se han discutido con detalle en este volumen. Lo que ahora sabemos es que la ahistoricidad dada a esta práctica ha impedido que las mujeres «tomaran conciencia» de sí mismas y que ha sido uno de los pilares fundamentales en el sistema de dominio patriarcal. Tan sólo en este siglo, una pequeña minoría de mujeres —todavía una ínfima minoría si lo consideramos dentro de una escala global— ha podido obtener al fin las precondiciones para un acceso y una igualdad en la educación, de manera que ellas mismas pudieron empezar a «ver» y, luego, a definir la mala situación en la que se encontraban.

Aquellas de nosotras que nos dedicamos a esta empresa de redefinición debemos afrontar el triple reto de realizar definiciones correctas, derrumbar la teoría existente y construir un nuevo paradigma. No sólo nos encontramos con la dificultad de no disponer del lenguaje apropiado, sino también con los problemas concretos que surgen por ser mujeres que trascendemos nuestra educación tradicional y nuestra psicología, sumamente arraigadas y condicionadas por la historia.

Sea cual sea el ámbito del saber en que trabajemos, debemos afrontar la inadecuación del lenguaje y de los conceptos para la tarea que tenemos entre manos. Todas las filosofías y sistemas de pensamiento en que hemos sido educadas han ignorado o marginado a las mujeres. Por consiguiente, la única forma en que pueden conceptuar al «colectivo de mujeres» es comparándolo con otros grupos distintos, por lo general grupos oprimidos, y describirlo luego con los términos adecuados a aquellos grupos. Pero no es una comparación correcta; dichos términos no sirven. Las herramientas que utilizamos son inadecuadas.

La manera en que está configurado el pensamiento abstracto y el lenguaje a través del cual se expresa sirve para perpetuar la marginación de las mujeres. Nosotras hemos tenido que expresarnos por medio del pensamiento patriarcal, reflejado en el lenguaje que hemos tenido que emplear. Es un lenguaje en el que se nos incluye en el pronombre masculino y en el que el término genérico para «humano» es «hombre». Las mujeres nos hemos visto obligadas a usar «palabrotas» o «palabras tabú» para describir nuestras experiencias corporales. Los peores insultos en cualquier lengua hacen alusión a partes del cuerpo femenino o a la sexualidad femenina.

Aún más, las dificultades que se tienen con el vocabulario y con las definiciones están muy arraigadas y las pensadoras feministas han luchado valerosamente contra ellas. Resulta tremendamente difícil, posiblemente incluso fútil, intentar cambiar el lenguaje y sus usos a corto plazo. Las palabras son construcciones culturales con un origen social; no pueden surgir a menos que representen conceptos aceptados por una gran mayoría. Las palabras creadas para su uso dentro de una pequeña secta de iniciados resultan con frecuencia más oscuras que esclarecedoras. El lenguaje se convierte en una jerga técnica comprensible sólo a aquellos que están dentro del círculo de ilustrados. Para aquellas de nosotras que queremos derrumbar las asunciones androcéntricas inherentes al lenguaje que empleamos y expresar con propiedad los conceptos adecuados a la mitad de la raza humana, el problema de redefinir y rebautizar nos muestra cuál es el campo de aplicación y los límites de nuestra empresa. Para que se nos continúe entendiendo y que a la vez estemos expresando la experiencia de las mujeres, debemos ser conservadoras en nuestros esfuerzos por rebautizar o de lo contrario nuestras palabras resultarán incomprensibles a aquellas a quienes y de

quienes hablamos. Por lo tanto, he procurado, siempre que era posible, usar palabras corrientes y tradicionalmente aceptadas, pero definiendo claramente su uso. Por otro lado, la necesidad de redefinir y repensar afecta inevitablemente a nuestro lenguaje. Quizá porque soy escritora y poetisa me muestro conservadora en lo que respecta al lenguaje y rehúyo las palabras recién acuñadas, aunque reconozco que tienen el poder de sacudir al pensamiento y sacarlo de las rutas anticuadas y gastadas por el uso y, de este modo, enseñar.

La confusión en torno a las diferentes interpretaciones que reciben ciertos conceptos esenciales en el pensamiento feminista refleja, con una precisión considerable, el estado de éste. La rebelión contra la marginación intelectual de las mujeres se está produciendo con la fuerza de una inundación de primavera, que hace saltar a su paso rocas y tierra y que se abre en multitud de cursos. Es demasiado temprano para esperar que exista una unanimidad o, si más no, un vocabulario común y, me temo que nunca lo lograremos a menos que todos los hombres hayan aprendido a hablar una lengua comprensible para todos. Sin embargo, y cada vez con más frecuencia, un concepto, una definición, un término concreto, logra aceptación y su uso se generaliza. Estos nuevos lenguajes se convierten en la señal, en el indicador de un cambio de conciencia y de un pensamiento nuevo. Por lo tanto, debemos usar la lengua de los patriarcas aunque estemos pensando en alejarnos del patriarcado. Pero esta lengua también es nuestra, la lengua de las mujeres, igual que la civilización, aunque sea patriarcal, es también nuestra. Debemos reclamarla, transformarla, recrearla y, mientras lo hacemos, transformar el pensamiento y la práctica para crear así un lenguaje nuevo, común y sin géneros.

De momento una forma de tomarnos con seriedad nuestra corriente es prestar atención a las palabras que usamos y a cómo lo hacemos. Qué significa; este puede ser el primer comienzo.

En lo que a mí concierne, hay tres conceptos a los que definir y dar el nombre apropiado ha sido especialmente difícil: 1) el concepto que describe la situación histórica de las mujeres; 2) el que describe las diferentes formas de luchas autónomas de las mujeres; y 3) el que describe el objetivo de la lucha de las mujeres.

¿Cuál es la palabra que describe la posición histórica de las mujeres en la sociedad?

La **opresión de las mujeres** es el término que habitualmente utilizan escritoras, pensadoras y feministas. El término «opresión», que significa subordinación por la fuerza, ha sido utilizado para describir la situación de sujeción de los individuos o de los grupos, como por ejemplo en «opresión de clases» o en «opresión de razas». De forma inadecuada, el vocablo describe el dominio paternalista, el cual, aunque presenta aspectos opresivos, entraña también una serie de obligaciones mutuas y con frecuencia no se lo considera opresivo. El término «opresión de las mujeres» lleva inevitablemente a hacer comparaciones con otros grupos oprimidos e induce a pensar en términos que comparan los diferentes grados de opresión como si se estuviera tratando con grupos idénticos. ¿Están los negros, hombres y mujeres, más oprimidos que las mujeres blancas? ¿Se puede comparar de alguna manera la opresión de las colonias con la experimentada por las amas de casa de clase media en las ciudades? Estas preguntas son erróneas e irrelevantes. Las diferencias entre el estatus de las mujeres y el de los miembros de grupos minoritarios oprimidos, o incluso mayoritarios como puedan ser «los colonizados», son tan claras que es inapropiado emplear el mismo término para describirlos a todos. La dominación que ejerce la mitad de la humanidad sobre la otra es cualitativamente diferente a cualquier otro tipo de dominación, y nuestra terminología debería dejar esto bien claro.

La palabra «opresión» implica victimización; es más, quienes la aplican a las mujeres con frecuencia conceptualizan al colectivo femenino básicamente como víctimas. Esta forma de pensar en las mujeres es errónea y ahistórica. Si bien todas las mujeres han estado victimizadas en algún aspecto de su existencia y algunas, en ciertas épocas, lo han estado más que otras, se encuentran estructuradas dentro de la sociedad de tal forma que al mismo tiempo son sujetos y agentes. Como ya hemos discutido antes, la «dialéctica de la historia de las mujeres», el tira y afloja entre esas fuerzas contradictorias, hacen que ellas estén simultáneamente al margen y en el centro de los acontecimientos históricos. Intentar describir su condición con el uso de un término que oscurece esta complejidad es contraproducente.

La palabra «opresión» se centra en lo que ha sido un error; es subjetiva porque representa la conciencia del grupo sometido de que se ha cometido un error con ellos. El término implica una lucha de poder, una derrota que termina con la dominación de un grupo sobre otro. Es posible que la experiencia histórica de las mujeres incluya una «opresión» de este tipo, pero abarca mucho más. Las mujeres, más que cualquier otro grupo, han colaborado en su propia subordinación al aceptar el sistema de sexos-género. Han interiorizado los valores que las subordinan hasta tal punto que voluntariamente los transmiten a sus hijos e hijas. Algunas mujeres han estado «oprimidas» en algún aspecto de su existencia por sus padres o maridos, aunque ellas mismas tuvieran poder sobre otros hombres y mujeres. Toda esta complejidad desaparece cuando se emplea el término «opresión» para describir la condición del colectivo femenino.

El uso de la expresión **subordinación de las mujeres** en vez de la palabra «opresión» tiene otras ventajas. Subordinación no tiene la connotación de intención perversa por parte del dominador; existe la posibilidad de una colisión entre éste y el subordinado. Incluye la posibilidad de la aceptación voluntaria del estatus de subordinación a cambio de protección y privilegios, condición que tanto caracteriza la experiencia histórica de las mujeres. Emplearé el término «dominación paternalista» para esta última relación. «Subordinación» incorpora otras relaciones además de la de «dominación paternalista» y posee la ventaja adicional por encima de «opresión» de que es neutral en lo que concierne a las causas de la subordinación. No se puede imputar las complejas relaciones de sexo-género entre hombres y mujeres durante cinco milenios a una sola causa: el afán de poder de los hombres. Es mejor, por tanto, emplear términos libres de juicios de valor y que nos permitan describir las varias y diferentes relaciones de sexo-género en distintas épocas y lugares.

La utilización de la palabra **privación** tiene la ventaja con respecto a los otros dos términos de que es objetiva, pero la desventaja de que enmascara y oculta la existencia de relaciones de poder. Privación es la constatación de que no existen unas prerrogativas y unos privilegios. Dirige la atención a aquellos que se niega, no

a quienes lo niegan. La privación puede provocarla un solo individuo, un grupo de personas, las instituciones, condiciones y desastres naturales, una salud mala y otras muchas causas.

Cuando se conceptualiza que las mujeres están en el centro y no al margen de la historia de la humanidad, resulta obvio que las tres palabras las describirán en algún momento de la historia y en algún lugar o grupo. También es obvio que cada palabra es la apropiada en determinados aspectos del estatus de las mujeres en una época o lugar determinados. Así, los hombres y las mujeres del oeste norteamericano se vieron *privados* de la adecuada atención sanitaria y de las oportunidades educativas por culpa de las condiciones en la frontera. Se puede considerar que las norteamericanas del noreste urbano de antes de la guerra civil estaban *oprimidas*, puesto que se les negaban derechos legales tales como el voto y la libertad sexual, así como el control sobre su reproducción. Las prácticas discriminatorias en el trabajo y la educación constituyen *opresión*, pues estas restricciones, en aquel momento, venían impuestas en beneficio de unos grupos específicos de hombres: los empresarios y los profesionales liberales. Se las *privaba* económicamente, ya que se las canalizaba hacia trabajos segregados por el sexo. Se puede decir que las casadas han estado *subordinadas* a los hombres en lo que respecta a sus derechos legales y a sus derechos de propiedad. Las mujeres en general estaban subordinadas a los hombres en las asociaciones voluntarias y en las instituciones, por ejemplo en las iglesias. Por otro lado, las mujeres de clase media de aquella época dominaban dentro de la familia a causa de la separación entre las «esferas» masculina y femenina. La clave para comprender la complejidad de su situación es que la creciente autonomía doméstica tuvo lugar dentro de una estructura social que las restringía y las desposeía de diferentes maneras.

El esfuerzo por poner una etiqueta descriptiva a cada uno de los distintos aspectos de su situación ha oscurecido la interpretación de la Historia de las mujeres. Es imposible, y nadie ha intentado, describir el estatus de «los hombres» con una sola palabra que sirva para cualquier período de la historia. Tampoco se puede hacer con las mujeres. Su estatus en tanto que opuesto al de los hombres en cualquier época y lugar debe diferenciarse de sus aspectos específicos y su relación con las diferentes estructuras sociales. Por consiguiente, hay que usar diversos términos, que sean

adecuados para subrayar esas diferencias, práctica que he seguido en todo momento.

¿Cuál es la palabra adecuada para describir la lucha o el descontento de las mujeres?

Feminismo es el término que se usa de forma más común e indiscriminada. Algunas de las descripciones que corrientemente se emplean son: *a*) una doctrina que aboga por la igualdad de derechos sociales y políticos de las mujeres con respecto a los de los hombres; *b*) un movimiento organizado para la obtención de esos derechos; *c*) la reivindicación de las demandas del colectivo femenino y el *corpus* teórico que han creado las mujeres; *d*) la fe en la necesidad de un cambio social a gran escala que incremente el poder de las mujeres. Muchas de las personas que emplean el término incorporan en él todas las definiciones que van de la *a* a la *c*, pero no todas las feministas aceptan obligatoriamente la necesidad de un cambio social radical del sistema al cual las mujeres piden un acceso igualitario.

Desde hace tiempo vengo sosteniendo que es necesaria una definición más disciplinada del término. He llamado la atención sobre la útil distinción entre «los derechos de la mujer» y el concepto de «emancipación de la mujer».[1]

El movimiento por **los derechos de la mujer** es un movimiento que trata de obtener la igualdad de las mujeres con los hombres en cualquier aspecto de la sociedad y hacer que accedan a todos los derechos y oportunidades de que disfrutan los hombres en las instituciones de dicha sociedad. De este modo, el movimiento por los derechos de la mujer es afín al movimiento por los derechos civiles, puesto que busca la participación igualitaria de las mujeres dentro del *statu quo*; en esencia, es una objetivo reformista. Un ejemplo sería el movimiento sufragista y pro derechos de la mujer del siglo XIX.

1. Escribo movimiento por los derechos de la mujer siguiendo la forma decimonónica, y movimiento de emancipación de las mujeres según la actual.

El término **emancipación de la mujer** significa: libertad frente a las restricciones opresivas que impone el sexo; autodeterminación; y autonomía.

La libertad de las restricciones opresivas que se les impone por el sexo significa libertad de las restricciones biológicas y sociales. Autodeterminación quiere decir ser libre para decidir el propio destino; ser libre para decidir el papel social que se quiere; tener la libertad de tomar las decisiones que conciernen al cuerpo de cada una. Autonomía significa obtener un estatus propio y no el de haber nacido en o estar casada con; significa independencia económica; libertad para escoger el estilo de vida y las inclinaciones sexuales. Todo lo cual implica una transformación radical de las instituciones, valores y teorías existentes.

Feminismo puede incluir ambas posturas, que es lo que ha hecho por lo general esta corriente en el siglo XX, pero creo que en favor de una mayor precisión haríamos mejor en distinguir entre *feminismo por los derechos de la mujer* y *feminismo por la emancipación de las mujeres*. La lucha por la emancipación de las mujeres antecede al movimiento por los derechos de la mujer. No siempre es un movimiento, puede tratarse de un nivel de conciencia, una postura, una actitud, así como de la base para un esfuerzo organizado. Desde luego, en ningún lugar se ha logrado todavía la emancipación de las mujeres, aunque en diversos lugares hayan obtenido algunos derechos. Al usar ambas definiciones en vez de sólo una podemos distinguir con mayor claridad el nivel de concienciación y los objetivos de las mujeres que estudiamos en los trabajos históricos.

Emancipación proviene históricamente de la legislación civil romana —*e*+*manus*+*capere*, salirse de debajo de la mano de, liberarse de la dominación paternalista—, y se adapta a la situación de las mujeres con más precisión que lo hace el vocablo «liberación». Por consiguiente prefiero la palabra «emancipación».

Intento seguir la práctica de emplear *derechos de la mujer* por *emancipación de las mujeres* siempre que sea apropiado, y restringir el uso de *feminismo* a aquellas ocasiones en que se evidencien ambos niveles de concienciación y actividad.

¿Qué palabra describe el objetivo de la lucha de las mujeres?

La liberación de la mujer es el vocablo de uso más común. Las objeciones que pongo a este término son las mismas que presento al uso de «opresión». La palabra evoca los movimientos políticos de liberación de otros grupos, por ejemplo los coloniales y las minorías raciales. Implica victimización y una concienciación subjetiva de un grupo que lucha por deshacer un equívoco. Si bien este último concepto se tiene que incluir en cualquier definición adecuada, se debería evitar el primero.

A partir de esta discusión resulta obvio que los términos que usamos dependen en gran manera de cómo definimos al colectivo de las mujeres. ¿Qué son las mujeres, además de la mitad de la población humana?

Las mujeres son uno de los **sexos.** Son un grupo aparte a causa de sus peculiaridades biológicas. El mérito que entraña usar este término es que define claramente a las mujeres no como un subgrupo o un grupo minoritario, sino como la mitad de un todo. Los hombres solamente son el otro sexo. Obviamente, no nos estamos refiriendo en este punto a la actividad sexual, sino a un hecho biológico. Las personas, que pertenecen a uno y otro sexo, son susceptibles de poderse agrupar dentro de un amplio espectro de inclinaciones y actividades sexuales.

Género es la definición cultural del comportamiento que se define como apropiado a cada sexo dentro de una sociedad determinada y en un momento determinado. El género es un conjunto de papeles sociales. Es un disfraz, una máscara, una camisa de fuerza dentro de la cual hombres y mujeres practican una danza desigual. Desgraciadamente, el término se utiliza tanto en el discurso académico como en los medios de comunicación de la misma forma que si se lo pudiera intercambiar con el de «sexo». De hecho, el amplio uso público que recibe probablemente sea debido a que suena un poco más «refinado» que la sencilla palabra «sexo», con sus connotaciones «sucias». Es un empleo desafortunado porque oculta y mistifica la diferencia entre el hecho biológico —el sexo— y la creación cultural —el género—. Las feministas, sobre todo, deberían

poner de relieve esta diferencia y ser cuidadosas con el uso de la palabra adecuada.

El **sistema de sexo-género** es un término muy práctico, introducido por la antropóloga Gayle Rubin, que ha encontrado una amplia aceptación entre las feministas. Se refiere al sistema institucionalizado que asigna recursos, propiedades y privilegios a las personas de acuerdo con el papel de género que culturalmente se define. De esta forma, el sexo es lo que determina que las mujeres tengan niños, pero es el sistema de sexo-género lo que asegura que ellas serán las que los cuiden.

¿Cuál es la palabra que describe el sistema en el cual han vivido las mujeres desde el nacimiento de la civilización y en el que viven ahora?

El problema con la palabra **patriarcado**, que muchas feministas utilizan, es que su sentido es estricto y tradicional —y no necesariamente el que le dan las feministas—. Por lo que respecta a su significado estricto, patriarcado hace referencia al sistema, que históricamente deriva de las legislaciones griega y romana, en el que el cabeza de familia de una unidad doméstica tenía un poder legal y económico absoluto sobre los otros miembros, mujeres y varones de la familia. Las personas que utilizan el término de esta forma a menudo dan a entender con ello que tiene una historicidad limitada: el patriarcado surgió en la antigüedad clásica y terminó en el siglo XIX con la concesión de los derechos civiles a las mujeres, en particular a las casadas.

Este uso es problemático porque distorsiona la realidad histórica. La dominación patriarcal de los cabezas de familia sobre sus parientes antecede a la antigüedad clásica; comienza en el tercer milenio a.C. y se encuentra ya bien establecida hacia la época en que se escribe la Biblia hebrea. Además, se puede argumentar que en el siglo XIX la dominación masculina dentro de la familia sencillamente cobra nueva forma y no finaliza. Así pues, la definición estricta del término «patriarcado» tiende a privarle del derecho a una definición correcta y del análisis de la continuación de su presencia en el mundo actual.

Patriarcado, en su definición más amplia, es la manifestación y la institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y los niños de la familia y la ampliación de ese dominio masculino sobre las mujeres a la sociedad en general. Ello implica que los varones tienen el poder en todas las instituciones importantes de la sociedad y que se priva a las mujeres de acceder a él. *No* implica que las mujeres no tengan ningún tipo de poder o que se las haya privado por completo de derechos, influencia y recursos. Una de las tareas que supone un mayor desafío en la Historia de las mujeres es rastrear con precisión las diferentes formas y los modos en que aparece históricamente el patriarcado, los giros y los cambios en su estructura y en sus funciones, y las adaptaciones que realiza ante las presiones y las demandas femeninas.

Si el patriarcado describe el sistema institucionalizado de dominación masculina, el paternalismo describe un modo particular, un subgrupo, de relaciones patriarcales.

El **paternalismo**, o más exactamente la **dominación paternalista**, describe la relación entre un grupo dominante, al que se considera superior, y un grupo subordinado, al que se considera inferior, en la que la dominación queda mitigada por las obligaciones mutuas y los deberes recíprocos. Los dominados cambian sumisión por protección, trabajo no remunerado por manutención. En sus orígenes, el concepto deriva de las relaciones familiares desarrolladas bajo el patriarcado, en las que el padre detentaba un poder absoluto sobre los restantes miembros de la unidad familiar. A cambio, estaba obligado a darles apoyo económico y protección. El mismo tipo de relación aparece en algunos sistemas esclavistas; puede darse en relaciones económicas, como en el sistema de los *padrone* del sur de Italia o en el que se emplea en algunas industrias japonesas actuales. Aplicado a las relaciones familiares, hay que advertir que las responsabilidades y las obligaciones no están repartidas equitativamente entre los protegidos: la subordinación de los hijos a la dominación paterna es temporal; dura hasta que ellos mismos pasan a convertirse en cabezas de familia. La subordinación de las hijas y esposas es de por vida. Las hijas tan sólo pueden escaparse si se convierten en las esposas de otro bajo su dominación/protección. Las bases del paternalismo figuran en un contrato de intercambio no escrito: el apoyo económico y la protección que da el varón a cambio de una subordinación en cualquier aspecto, los ser-

vicios sexuales y los trabajos domésticos gratis por parte de las mujeres.

El **sexismo** define la ideología de la supremacía masculina, de la superioridad del varón y las creencias que las respaldan y las mantienen. El sexismo y el patriarcado se refuerzan mutuamente. Es evidente que puede existir sexismo en sociedades donde se haya abolido un patriarcado institucionalizado. Un ejemplo serían los países socialistas cuyas instituciones garantizan la absoluta igualdad de las mujeres en la vida pública, pero en los que, en cambio, las relaciones sociales y familiares son sexistas. La cuestión de si puede existir el patriarcado, incluso cuando se ha abolido la propiedad privada, se debate continuamente y divide a marxistas y feministas. Pienso que allí donde exista la familia patriarcal, hay un patriarcado en proceso continuo de reaparición, incluso cuando en otras partes de la sociedad se han abolido las relaciones patriarcales. A pesar de lo que se pueda pensar al respecto, el hecho es que, igual que hace mucho que existe la ideología sexista, es muy fácil restablecer las relaciones patriarcales incluso cuando se han realizado cambios legales para erradicarlas. Sabemos que la legislación para los derechos civiles no ha servido de casi nada, puesto que han rebrotado los sentimientos racistas. Lo mismo sucede con el sexismo.

El sexismo tiene la misma relación con el paternalismo que la que el racismo mantiene con la esclavitud. Ambas ideologías permitieron al dominador convencerse de que estaban extendiendo la benevolencia paternalista sobre criaturas inferiores y más débiles que ellos. Pero aquí acaba la similitud, pues el racismo condujo a los esclavos a una solidaridad de grupo mientras que el sexismo separó a unas mujeres de otras.

El esclavo veía, en su mismo mundo, otras clases de jerarquías y de desigualdades: hombres blancos que eran inferiores en rango y clase a su amo; mujeres blancas que eran inferiores a los hombres blancos. El esclavo experimentó su opresión como algo dentro de un sistema de jerarquías. Los esclavos podían ver claramente que su situación se debía a la explotación de su raza. Por tanto ésta, el factor sobre el que se fundamentaba la opresión, se convirtió en la fuerza unificadora de los oprimidos.

Para mantener el paternalismo (y la esclavitud) es necesario convencer a los subordinados que su protector es la única autoridad capaz de cubrir sus necesidades. Por consiguiente, el amo tiene interés en que el esclavo desconozca su pasado y las alternativas futuras. Pero los esclavos conservaban viva una tradición oral —un *corpus* de mitos, folklore e historia—, que les hablaba de una época anterior a su esclavitud y que definía la existencia de un período previo de libertad. Era una alternativa a la situación presente. Sabían que su gente no habían sido siempre esclavos y que otros como ellos eran libres. Este conocimiento del pasado, su propia tradición cultural independiente, el poder de su religión y su solidaridad de grupo les permitió resistirse a la opresión y garantizar la reciprocidad de los derechos implícitos en su estatus.

Eugene Genovese, en un brillante estudio sobre la cultura de los esclavos, muestra el modo en que el paternalismo, a la vez que suavizaba los rasgos más duros del sistema, tendía a debilitar la capacidad del individuo de ver el sistema en términos políticos. Dice: «No es que los esclavos no actuaran como hombres. Es que no podían captar la fuerza colectiva que tenían por ser un pueblo y actuar igual que los políticos».[2] El paternalismo es la causa de que no pudieran ser conscientes de su fuerza colectiva.

Esta descripción tiene una gran importancia en el análisis de la posición que ocupan las mujeres, ya que su subordinación se ha expresado en forma de una dominación paternalista dentro de la estructura de la familia. Esta condición estructural dificultó en extremo el desarrollo de la solidaridad femenina y la cohesión de grupo. En líneas generales, podemos observar que las mujeres, privadas de la ayuda de grupo y de los conocimientos de su historia pasada, sufrieron las consecuencias totales y devastadoras del modelaje cultural por medio de la ideología sexista, expresada en la religión, la legislación y los mitos.

Por otro lado, les resultaba más fácil conservar un sentido de su propia valía, ya que era obvio que compartían el mundo y el trabajo con los hombres. Sin duda fue así durante la sociedad prein-

2. Eugene Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Nueva York, 1974, p. 149. Adviértase que en esta cita Genovese incluye a las mujeres dentro del término «hombres», con lo cual las pierde. Los esclavos no podían llegar a políticos a causa de su condición; las esclavas no podían acceder a la política por su condición de esclavas y mujeres. Genovese, que es consciente del papel que desempeñan las mujeres en la historia y que es partidario de la Historia de las mujeres, queda atrapado aquí por el sexismo inherente al lenguaje.

dustrial, cuando la complementariedad de esfuerzos económicos entre hombres y mujeres era claramente visible. Resultaba más difícil mantener este mismo sentimiento en la sociedad industrial, debido a la complejidad del mundo tecnológico en que operaban los hombres y de la naturaleza económica de todas las transacciones de mercado de las cuales las mujeres, por ser amas de casa, estaban excluidas. No es casualidad que los movimientos feministas surgieran a nivel mundial sólo después de la industrialización.

Las bases sobre las que se desarrolla este movimiento es la cultura de la mujer, otro concepto más que hay que definir.

La **cultura de la mujer** es la base en la que las mujeres apoyan su resistencia a la dominación patriarcal y reivindican su poder creador para dar forma a la sociedad. El término supone la reivindicación de una igualdad y de una conciencia de hermandad. La cultura de la mujer con frecuencia se convierte en la redefinición de los objetivos y las estrategias de los movimientos de masas en los términos que las mujeres estiman apropiados. En los Estados Unidos durante el siglo XIX, la cultura de la mujer condujo a una definición consciente de la superioridad moral de las mujeres que sería el fundamento para pedir que se les concediera el derecho de voto.

También se ha utilizado este término en un sentido antropológico para incluir las redes familiares y de amistades de las mujeres, sus lazos afectivos y sus rituales. Es importante entender que la cultura de la mujer no es nunca una subcultura. No sería muy apropiado catalogar la cultura de la mitad de la raza humana de subcultura. Las mujeres viven su existencia social dentro de la cultura en general. Siempre que se las confina a un lugar aparte, a causa de las restricciones patriarcales o de la segregación (y siempre con el propósito de subordinarlas), transforman esta restricción en complementariedad y la redefinen. De este modo, las mujeres viven una dualidad: son miembros de la cultura general y participan de la cultura de la mujer.

Cuando las condiciones históricas son las apropiadas y las mujeres disponen del espacio y de la experiencia social sobre los que fundamentar sus nuevas ideas, surge la **conciencia feminista.** Históricamente ello ocurre en diferentes etapas: 1) cuando se tiene conciencia de que hay un error; 2) con la aparición de un sentido de hermandad; 3) con la definición autónoma que hacen las mujeres de sus objetivos y de las estrategias para cambiar su condición; y 4) con el desarrollo de una visión alternativa en el futuro.

El reconocimiento de que se ha producido un error pasa a politizarse cuando las mujeres comprenden que lo comparten con todas las demás. Para remediar este error colectivo se organizan dentro de la vida social, política y económica. Estos movimientos inevitablemente encuentran oposición, lo que las fuerza a confiar en sus propios recursos y fortaleza. Durante este proceso desarrollan un sentimiento de hermandad. Ello a su vez las lleva a unas nuevas formas de la cultura femenina, que la resistencia con que topan les impone, tales como las instituciones o el estilo de vida con segregación de sexos o separatistas. A partir de estas experiencias, las mujeres comienzan a definir sus demandas y a desarrollar la teoría. En un momento determinado las mujeres hacen el cambio desde el androcentrismo, en el que se las ha enseñado, al «centrismo en las mujeres». En el ámbito del saber, los Estudios de las mujeres intentan buscar un nuevo marco de interpretación dentro de la cultura histórica de las mujeres que las lleve a la emancipación.

Tan sólo a través del descubrimiento y el conocimiento de sus raíces, de su pasado y de su historia, las mujeres, del mismo modo que otros grupos, serán capaces de proyectar un futuro alternativo. La nueva visión de las mujeres las obliga a situarse en el centro no sólo de los acontecimientos, en donde siempre hemos estado, sino también de la labor de reflexionar en el mundo. Las mujeres estamos exigiendo, igual que lo hicieran los hombres en el Renacimiento, el derecho a definir, el derecho a decidir.

BIBLIOGRAFÍA

I. TEORÍA E HISTORIA

1. Obras generales e historia

Libros

Alcott, William, *The Young Womman's Book of Health*, Tappan, Whittmore & Mason, Boston, 1850.

Bachofen, Johann J., *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Krais & Hoffman, Stuttgart, 1861.

—, *Myth, Religion and Mother Righ: Selected Writings of J. J. Bachofen*. Traducido por Ralph Manheim, Princeton University Press, Princeton, 1967. Introducción de Joseph Campbell.

Beard, Mary R., *Woman as Force in History*, Macmillan, Nueva York, 1946.

—, *Women's Work in Municipalities*, Appleton, Nueva York, 1915.

Beauvoir, Simone de, *The Second Sex*, Knopf, Nueva York, 1953; reimp., Vintage Books, Nueva York, 1974 (hay trad. cast.: *El segundo sexo*, Siglo XX, Buenos Aires).

Becker, Ernest, *The Denial of Death*, Macmillan, Nueva York, 1973.

Berkin, Carol Ruth, y Mary Beth Norton, eds., *Women of America: A History*, Houghton Mifflin, Boston, 1979.

Bleier, Ruth, *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women*, Pergamon Press, Nueva York, 1984.

Borgese, Elisabeth, *Ascent of Woman*, Braziller, Nueva York, 1963.

Boserup, Ester, *Women's Role in Economic Development*, St. Martin's Press, Nueva York, 1970.

Boulding, Elise, *The Underside of History: A View of Women Through Time*, Westview Press, Boulder, Colo., 1976.

Bridenthal, Renate, y Claudia Koonz, *Becoming Visible: Women in European History*, Houghton Mifflin, Boston, 1977.

Briffault, Robert, *The Mothers: The Matriarchal Theory of Social Origins*, Macmillan, Nueva York, 1931.

Brownmiller, Susan, *Against Our Will: Men, Women, and Rape*, Simon & Schuster, Nueva York, 1975.

Carroll, Berenice, *Liberating Women's History: Theoretical and Critical Essays in Women's History*, University of Illinois Press, Urbana, 1976.

Cipolla, Carlo M., *The Economic History of World Population*, Penguin, Nueva York, 1962 (hay trad. cast.: *Historia económica de la población mundial*, Crítica, Barcelona, 1983[4]).

Davis, Elizabeth Gould, *The Firt Sex*, Putnam, Nueva York, 1971.

Clarke, Edward H., *Sex in Education, or A Fair Chance for Girls*, Boston, 1878.

Chodorow, Nancy, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley, 1978.

Deutsch, Helene, *The Psychology of Women, a Psychoanalytic Interpretation*, 2 vols., Grune & Stratton, Nueva York, 1944-1945 (1962-1963).

Diner, Helen, *Mothers and Amazons: The First Feminine History of Culture*, Julian Press, Nueva York, 1965.

Dinnerstein, Dorothy, *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangments and Human Malaise*, Harper & Row, Nueva York, 1977.

DuBois, Ellen, ed., *Elizabeth Cady Stanton and Susan B. Anthony, Correspondence, Writings, Speeches*, Schocken, Nueva York, 1981.

Eisenstein, Zillah, R., ed., *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Monthly Review, Nueva York, 1979.

Elshtain, Jean Bethke, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1981.

Engels, Friedrich, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, ed. Eleanor Leacock, International Publishers, Nueva York, 1972. El texto de esta edición corresponde a la traducción inglesa de Alex West, aunque se ha comparado con la versión alemana tal y como está en K. Marx y F. Engels, *Werke*, vol. 21, Dietz, Berlín, 1962 (hay trad. cast.: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Fundamentos, Madrid, 1977).

Erikson, Erik, *Childhood and Society*, W. W. Norton, Nueva York, 1950. Primera edición.

Figes, Eva, *Patriarchal Attitudes*, Stein and Day, Nueva York, 1970.

Firestone, Shulamith, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Bantam Books, Nueva York, 1970.

Fisher, Elizabeth, *Woman's Creation: Sexual Evolution and the Shaping of Society*, Doubleday, Garden City, N.Y., 1979.

Foreman, Ann, *Femininity as Alienation: Women and the Family in Marxism and Pyschoanalysis*, Pluto Press, Londres, 1977.
Freud, Sigmund, *Civilization and Its Discontent*. En la trad. y ed. de James Strackey, W. W. Norton, Nueva York, 1961, 1962.
—, «Moses and Monotheism: Three Essays», en *Complete Psychological Works*, vol 23, Hogarth Press, Londres, 1963-1964.
—, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vols. 19 y 21, Londres, 1961 y 1964.
[—, trad. cast.: *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1978, 24 vols.]
Fromm, Erich, *The Crisis of Psychoanalysis*, Fawcett, Greenwich, Conn., 1970.
—, *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales, and Myths*, Rinehart, Nueva York, 1951.
—, *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil*, Harper & Row, Nueva York, 1964 (hay trad. cast.: *El corazón del hombre*, FCE, Madrid, 1980[7]).
Gage, Matilda Joslyn, *Women, Church and State*, Perspective Press, 1980. Reimpresión de la edición de 1893.
Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973.
Gilbert, Sandra M., y Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, Yale University Press, New Haven, 1984.
Gilman, Charlotte Perkins, *Women and Economics*, Harper & Row, Nueva York, 1966. Reimpresión de la edición de 1898.
Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.
Gimbutas, Marija, *Goddesses and Golds of Old Europe*, University of California Press, Berkeley, 1982.
Griffin, Susan, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, Harper & Row, Nueva York, 1978.
Hartman, Mary S., y Lois Banner, eds., *Clio's Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women*, Harper & Row, Nueva York, 1974.
Hays, Hoffman Reynolds, *The Dangerous Sex*, Putnam, Nueva York, 1964.
Heilbrun, Carolyn G., *Toward a Recognition of Androgyny*, Harper & Row, Nueva York, 1973.
Horney, Karen, *Feminine Psychology*, W. W. Norton, Nueva York, 1967.
Jaggar, Alison M., *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman & Allanheld, Sussex, 1983.
Janeway, Elizabeth, *Man's World, Woman's Place: A Study in Social Mythology*, Morrow, Nueva York, 1971.
—, *Powers of the Weak*, Knopf, Nueva York, 1980.

Janssen-Jurreit, Marielouise, *Seximus: Über die Abtreibung der Frauenfrage*, Fischer, Munich, 1979.
—, *Sexism: The Male Monopoly on History and Thought*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 1980.
Keller, Evelyn Fox, *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press, New Haven, 1985.
Keohane, Nannerl O., Michelle Z. Rosaldo, y Barbara Gelpi, eds., *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.
Kerber, Linda, *Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1980.
Klein, Viola, *The Feminine Character: History of an Ideology*, University of Illinois Press, Urbana, 1972. Reimpresión de la edición de 1946.
Kleinbaum, Abby Wettan, *The War Against the Amazons*, McGraw-Hill, Nueva York, 1983.
La Follete, Suzanne, *Concerning Women*, Boni & Liveright, Nueva York, 1926.
Lakoff, Robin, *Language and Woman's Place*, Harper & Row, Nueva York, 1975.
Lundberg, Ferdinand, y Marynia Farnham, *Modern Woman: The Lost Sex*, Harper & Bros., Nueva York, 1947.
Memmi, Albert, *Dominated Man: Notes Towards a Portrait*, Beacon Press, Boston, 1968.
Miller, Casey, y Kate Swift, *Words and Women*, Doubleday, Garden City, N.Y., 1977.
Miller, Jean Baker, ed., *Psychoanalysis and Women*, Penguin Books, Harmondsworth, 1947.
—, *Toward a New Psychology of Women*, Beacon Press, Boston, 1976.
Millett, Kate, *Sexual Politics*, Doubleday, Garden City, N.Y., 1969.
Mitchell, Juliet, *Woman's Estate*, Random House, Nueva York, 1971 (hay trad. cast.: *La condición de la mujer*, Anagrama, Barcelona. 1977).
Morgan, Robin, ed., *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, Vintage Books, Nueva York, 1970.
—, *The Anatomy of Freedom: Feminism, Physics and Global Politics*, Doubleday, Garden City, N.Y., 1982.
Neuman, Erich, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, Princeton University Press, Princeton, 1963.
Norton, Mary Beth, *Liberty's Daughters: The Revolutionary Experience of American Women, 1750-1800*, Little, Brown, Boston, 1980.
O'Brien, Mary, *The Politics of Reproduction*, Routledge & Kegan Paul, Boston, 1981.
Reed, Evelyn, *Woman's Evolution: From Matriarchal Clan to Patriarchal Family*, Pathfinder, Nueva York, 1975.

Rich, Adrienne, *On Lies, Secrets, and Silences: Selected Prose, 1966-1978*, W. W. Norton, Nueva York, 1979.

—, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, W. W. Norton, Nueva York, 1976.

Rowbotham, Sheila, *Woman's Consciousness, Man's World*, Penguin, Nueva York, 1973.

Schur, Edwin M., *Labeling Women Deviant: Gender, Stigma, and Social Control*, Random House, Nueva York, 1984.

Sherfey, Mary Jane, *The Nature and Evolution of Female Sexuality*, Random House, Nueva York, 1966.

Sullivan, Harry Stack, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, W. W. Norton, Nueva York, 1953.

Swerdlow, Amy, y Hanna Lessinger, eds., *Class, Race and Sex: The Dynamics of Control*, G. K. Hall, Boston, 1983.

Thompson, Clara, *On Women*, New American Library, Nueva York, 1964.

Thompson, William Irwin, *The Time Falling Bodies Take To Light: Mythology, Sexuality and the Origins of Culture*, St. Martin's Press, Nueva York, 1981.

Vaerting, M. y M., *The Dominant Sex*, Allen and Unwin, Londres, 1923.

Veblen, Thorstein, *The Theory of the Leisure Class (1899)*, Mentor Books, Nueva York, 1962.

Weinbaum, Bayta, *The Curious Courtship of Women's Liberation and Socialism*, South End Press, Boston, 1978.

Wilson, E. O., *Sociobiology: The New Synthesis*, Belknap Press, Cambridge, Mass., 1975 (hay trad. cast.: *Sociobiología*, Omega, Barcelona, 1980).

Woolf, Virginia, *A Room of One's Own*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1929 (hay trad. cast.: *Una habitación propia*, Seix Barral, Barcelona, 1986).

Artículos

Boulding, Elise, «Public Nurturance and the Man on Horseback», en Meg Murray, ed., *Fathers, Masters, Monsters: Essays for a Non-Sexist Future*, Westview Press, Westport, Conn., 1983, pp. 273-291.

—, «Women and Social Violence», *International Social Science Journal*, vol. 30, n.° 4 (1978), pp. 801-815.

Catalyst, Número especial sobre «Feminist Thought», n.ºs 10-11 (verano 1977).

Heilbrun, Carolyn, «On Reinventing Womanhood», *Columbia* (otoño 1979), pp. 31-32.

Jones, Ernest, «Early Development of Female Sexuality», *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 8 (1927), pp. 459-472.

Kelly-Gadol, Joan, «The Social Relations of the Sexes: Methodological Implications of Woman's History», *SIGNS*, vol. 1, n.° 4 (verano 1976), pp. 809-824.

Nochlin, Linda, «Why Have There Been No Great Women Artists?», *Art News*, vol. 69, n.° 9 (enero 1971), pp. 24-39.

Parlee, Mary Brown, Review Essay: «Psychology», *SIGNS*, vol. 1, n.° 1 (otoño 1975), pp. 119-138.

Rossi, Alice S., «A Biosocial Perspective on Parenting», *Daedalus*, vol. 106, n.° 2 (primavera 1977), pp. 1-31.

Silverblatt, Irene, «Andean Women in the Inca Empire», *Feminist Studies*, vol. 4, n.° 3 (octubre 1978), pp. 37-61.

Stern, Bernard J., «Women, Position of in Historical Society», en *Encyclopedia of Social Sciences*, Edwin R. Seligman, ed., vol. 15, Macmillan, Nueva York, 1935, pp. 442-446.

Tillion, Germaine, «Prehistoric Origins of the Condition of Women in "Civilized" Societies», *International Social Science Journal*, vol. 69, n.° 4 (1977), pp. 671-681.

Vaughter, Reesa M., Review Essay: «Psychology», *SIGNS*, vol. 2, n.° 1 (otoño 1976), pp. 120-146.

2. Antropología

Libros

Ardrey, Robert, *The Territorial Imperative: A Personal Inquiry into the Animal Origins of Property and Nations*, Atheneum, Nueva York, 1966.

Childe, V. Gordon, *Man Makes Himself*, Watts, Londres, 1936 (hay trad. cast.: *Los orígenes de la civilización*, FCE, Madrid, 1954).

Farb, Peter, *Humankind*, Houghton Mifflin, Boston, 1977.

Friedl, Ernestine, *Women and Men: An Anthropologist's View*, Holt, Rinehard & Winston, Nueva York, 1975.

Goody, Jack, *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge University Press, Londres, 1976.

Hrdy, Sarah Blaffer, *The Woman That Never Evolved*, Harvard University Press, Cambridge, 1981.

Jolly, Alison, *The Evolution of Primate Behavior*, Macmillan, Nueva York, 1972.

Lee, R. B., e Irven DeVore, eds., *Man, the Hunter*, Aldine, Chicago, 1968.

Leith-Ross, Sylvia, *African Women: A Study of the Ibo of Nigeria*, Routledge, Londres, 1937.

Lévi-Strauss, Claude, *The Elementary Structures of Kinship*, Beacon Press, Boston, 1969 (hay trad. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985).

Marshak, Alexander, *The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First Art, Symbol and Notation*, McGraw-Hill, Nueva York, 1971.

Martin, M. Kay, y Barbara Voorhies, *Female of the Species*, Columbia University Press, Nueva York, 1975.

Matthiasson, Carolyn J., *Many Sisters: Women in Cross-Cultural Perspective*, Macmillan, Nueva York, 1974.

Mauss, Marcel, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Cohen & West Ltd., Londres, 1954.

Mead, Margaret, *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*, Morrow, Nueva York, 1949.

—, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Laurel, Nueva York, 1971 (hay trad. cast.: *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*, Laia, Barcelona, 1981[3]).

Morgan, Elaine, *The Descent of Woman*, Stein and Day, Nueva York, 1972.

Morgan, Lewis Henry, *Ancient Society*, World, Nueva York, 1963. Reimpresión de la edición de 1877 (hay trad. cast.: *La sociedad primitiva*, Editorial Ayuso en coedición con Editorial Pluma, Madrid, 1980).

Murdock, George P., *Our Primitive Contemporaries*, Macmillan, Nueva York, 1934.

Ortner, Sherry B., y Harriet Whitehead, eds., *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, Nueva York, 1981.

Reiter, Rayna Rapp, *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review, Nueva York, 1978.

Rohrlich-Leavitt, Ruby, ed., *Women Cross-Culturally: Change and Challenge*, Aldine, Chicago, 1975.

Rosaldo, Michelle, y Louise Lamphere, *Women, Culture & Society*, Stanford University Press, Stanford, 1974.

Sacks, Karen, *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality*, University of Illinois Press, Urbana, 1982.

Sanday, Peggy Reeves, *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Schneider, David M., y Kathleen Gough, eds., *Matrilinial Kinship*, University of California Press, Berkeley, 1962.

Tanner, Nancy Makepeace, *On Becoming Human*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Tiger, L., *Men in Groups*, Random House, Nueva York, 1969.

Artículos

Aaby, Peter, «Engels and Women», *Critique of Anthropology*, vol. 3, n.os 9-10 (1977), pp. 25-53.

Harris, Marvin, «Why Men Dominate Women», *Columbia*, vol. 21 (verano 1978), pp. 9-13, 39.

Lamphere, Louise, Review Essay: «Anthropology», *SIGNS*, vol. 2, n.° 3 (1977), pp. 612-627.

Lee, Richard B., «What Hunters Do for a Living, or, How To Make Out on Scarce Resources», en *Man the Hunter*, eds. R. B. Lee e Irven DeVore, Aldine, Chicago, 1968, pp. 30-48.

Meillassoux, Claude, «From Reproduction to Production: A Marxist Approach to Economic Anthropology», *Economy and Society*, n.° 1 (1972), pp. 93-105.

—, «The Social Organisation of the Peasantry: The Economic Basis of Kinship», *Journal of Peasant Studies*, vol. 1, n.° 1 (1973).

Molyneux, Maxime, «Androcentrism in Marxist Anthropology», *Critique of Anthropology*, vol. 3, n.os 9-10 (1977), pp. 55-81.

Moore, John, «The Exploitation of Women in Evolutionary Perspective», *Critique of Anthropology*, vol. 3, n.os 9-10 (1977), pp. 83-100.

Murdock, George P., «Comparative Data on the Division of Labor by Sex», *Social Forces*, vol. 15, n.os 1-4 (mayo 1937), pp. 551-553.

Ortner, Sherry B., «The Virgin and the State», *Feminist Studies*, vol. 4, n.° 3 (octubre 1978), pp. 19-35.

Rapp, Rayna, «Review of Claude Meillassoux, ''Femmes, Greniers et Capitaux''», *Dialectical Anthropology*, vol. 3 (1977), pp. 317-323.

Reiter, Rayna Rapp, «The Search for Origins: Unravelling the Threads of Gender Hierarchy», *Critique of Anthropology*, vol. 2, n.os 9-10 (1977), pp. 5-24.

Rosaldo, M. Z., «The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding», *SIGNS*, vol. 5, n.° 3 (primavera 1980), pp. 389-417.

Safa, H., y E. Leacock, eds., «Development and the Sexual Division of Labor», número especial, *SIGNS*, vol. 7, n.° 2 (invierno 1981).

Sahlins, Marshall, «The Origins of Society», *Scientific American*, vol. 203, n.° 48 (sept. 1960), pp.76-87.

Silverblatt, Irene, «Andean Women in the Inca Empire», *Feminist Studies*, vol. 4, n.° 3 (octubre 1978), pp. 37-61.

Stack, Carol, *et al.*, «Anthropology», *SIGNS*, vol. 1, n.° 1 (otoño 1975), pp. 147-160.

Tanner, Nancy, y Adrienne Zihlman, «Women in Evolution, Part I: Innovation and Section in Human Origins», *SIGNS*, vol. 1, n.° 3 (primavera 1976), parte 1, pp. 585-608.

Tiffany, Sharon, «The Power of Matriarchal Ideas», *International Journal of Women's Studies*, vol. 5, n.° 2 (1982), pp. 138-147.

—, «Women, Power, and the Anthropology of Politics: A Review», *International Journal of Women's Studies*, vol. 2, n.° 5 (1979), pp. 430-442.

Wolf, Eric, «They Divide and Subdivide, and Call it Anthropology», *New York Times* (nov. 30, 1980), sec. 4, p. 9.

II. EL ANTIGUO PRÓXIMO ORIENTE

1. TEXTOS ORIGINALES

Libros

Las siguientes ediciones del código de Hammurabi:
Driver, G. R., y John C. Milles, *The Babylonian Laws*, 2 vols., Clarendon Press, Oxford, vol. I, 1952; vol. II, 1955.
Kohler, J., y F. E. Peiser, *Hammurabi's Gesetz: Übersetzung, Juristische Wiedergabe, Erläuterung*, Pfeiffer, Leipzig, 1904.
Meek, Theophile J., trad. en James B. Pritchard, 1955.
Mueller, David, *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung*, A. Holder, Viena, 1903.

Las siguientes ediciones de las leyes hititas:
Friedrich, Johannes, *Die Hethitischen Gesetze*, E. J. Brill, Leiden, 1959.
Goetze, Albrecht, trad. en Pritchard, 1955.
Walther, Arnold, «The Hittite Code», en J. M. Powis Smith, 1931.

Las siguientes ediciones de las leyes mesoasirias:
Driver, G. R., y John C. Miles, *The Assyrian Laws*, Clarendon Press, Oxford, 1935.
Luckenbill, Daniel D., y F. W. Geers, trad. en J. M. Powis Smith, *The Origin and History of Hebrew Law*, University of Chicago Press, Chicago, 1931.
Meek, Theophile, trad. en James B. Pritchard, 1955.
Falkenstein, Adam, *Archaische Texte aus Uruk (Ausgrabungen der Deutschen Forschung in Uruk-Warka)*, vol. 2, n.° 111, Berlín, 1936.
—, *Neusumerische Gerichtsurkunden, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-historische Abteilung, Neue Folge, Heft* 39, 40, 44.
—, *Sumerische Götterlieder*, Heildelberg (invierno 1959).
Pritchard, James B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton, 1950.
—, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 2.ª ed. trad. y anot. por W. F. Albright y otros, Princeton University Press, Princeton, 1955.
—, *The Ancient Near East: Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton, 1969.

Roemer, W. H., *Frauenbriefe über Religion, Politik und Privatleben in Mari*, revisado por G. Dossin, Archives Royales de Mari X, París, 1967, Butzon & Bercker Kevelaer, Neukirchen-Venuyn, 1971.
Singh, Purushottam, *Neolithic Cultures of Western Asia*, Seminar Press, Londres, 1974.
Steible, H., *Allsumerische Bau- und Weihinschriften*, 2 vols., Franz Steiner, Wiesbaden, 1982.
Wolkenstein, Diane, y Samuel Noah Kramer, *Inanna: Queen of Heaven and Earth: Her Stories and Hymns from Sumer*, Harper & Row, Nueva York, 1983.
Zimmern, Heinrich, «Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl», *Der alte Orient, 7, Jahrgang, Heft* 3, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1905, pp. 1-32.

Artículos

Angel, Lawrence, «Neolithic Skeletons from Čatal Hüyük», *Anatolian Studies*, vol. 21 (1971), pp. 77-98.
Dietz, Otto Edzard, «Sumerische Rechtsukunden des 3. Jahrtausends, aus der Zeit vor der III. Dynastie von Ur», *Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Abhandlungen, Neue Folge, Heft* 67, *Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1968.
Ebeling, Erich, «Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion», *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft* (E. V.), 1918, I, 23. *Jahrgang*. J. C. Hinrichs, Leipzig, 1918, pp. 1-70.
Parker, B., «The Nimrud Tablets, 1952 — Business Documents», *Iraq*, vol. 16 (1954), pp. 29-58.

Informes

Mellaart, James, «Excavations at Čatal Hüyük: 1963, Third Preliminary Report», *Anatolian Studies*, vol. 14 (1964), pp. 39-120.
—, «Excavations at Čatal Hüyük: 1965, Fourth Preliminary Report», *Anatolian Studies*, vol. 16 (1966), pp. 165-192.

2. OBRAS DE CONSULTA

Libros

The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Oriental Institute, Chicago, y J. J. Augustin, Glückstadt, 1968.
Cotterell, Arthur, ed., *The Encyclopedia of Ancient Civilizations*, Mayflower Books, Nueva York, 1980 (hay trad. cast.: *Historia de las civiliza-*

ciones antiguas, 1: *Egipto, Oriente Próximo*; 2: *Europa, América, China, India,* Crítica, Barcelona, 1984).
Ebeling, Erich, y Bruno Meissner, *Reallexicon der Assyriologie*, 6 vols., De Gruyter, Berlín y Leipzig, 1932.
Ebert, Max, *Reallexicon der Vorgeschichte*, vol. 4 (1.ª parte), De Gruyter, Berlín, 1926.
Eswards, I. E. S. *et al.*, eds., *The Cambridge Ancient History*, vol. 1, pte. 1: *Prolegomena and Prehistory*, Cambridge, 1970³.
—, vol. 1., pte. 2, *Early History of the Middle East*, 1971.
—, vol. 2, pte. 1, *The Middle East and the Aegean Region, c. 1800-1380 B.C.*, 1973.
—, vol. 2, pte. 2, *The Middle East and the Aegean Region, c. 1380-1000 B.C.*, 1975.
Landsberger, Benno, E. Reiner, y M. Civil, eds., *Materials for the Sumerian Lexicon (MSL)*, vol. 12, Instituto Bíblico Pontificio, Roma, 1969.

3. Obras generales

Libros

Adams, Robert McCormick, *The Evolution of Urban Society*, Aldine, Chicago, 1966.
—, *Heartland of the Cities: Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Flood Plain of the Euphrates*, University of Chicago Press, Chicago, 1981.
Andrae, Walter, *Die archaischen Ishtar-Tempel in Assur*, Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft, n.º 39, Leipzig, 1922.
Batto, Bernard Frank, *Studies on Women at Mari*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1974.
Bin-Nun, Shoshana R., *The Tawananna in the Hittite Kingdom*, Carl Winter, Heildelberg, 1975.
Bottero, Jean, Elena Cassin, y Jean Vercoutter, eds., *Near East: The Early Civilizations*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1967.
Contenau, Georges, *Everyday Life in Babylon and Assyria*, Edward Arnold Ltd., Londres, 1954.
Chiera, Edward, *They Wrote on Clay*, University of Chicago Press, Chicago, 1938.
Darlington, C. D., *The Evolution of Man and Society*, Simon & Schuster, Nueva York, 1969.
Deetz, James, *Invitation to Archaelogy*, Natural History Press, Garden City, N.Y., 1967.

Deimel, P. Anton, *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgänger*, Instituto Bíblico Pontificio, Roma, 1931.
Diakonoff, I. M., ed., *Ancient Mesopotamia: Socio-economic History, A Collection of Studies by Soviet Scholars*, Nauka Publishing House, Moscú, 1969.
Driver, G. R., *Canaanite Myths and Legends*, T & T Clark, Edimburgo, 1956.
Frankfort, Henri, *et al., Before Philosophy*, Penguin Books, Baltimore, 1963.
Frankfort, Henri, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen, y William A. Irwin, *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, University of Chicago Press, Chicago, 1946.
Gadd, C. J., *Teachers and Students in the Oldest Schools*, Londres, 1965.
Glubok, Shirley, ed., *Discovering the Royal Tombs at Ur*, Macmillan, Londres, 1969.
Hallo, William W., y J. J. A. van Dijk, *The Exaltation of Inanna*, Yale University Press, New Haven, 1968.
Harris, Rivkah, *Ancient Sippar: A Demographic Study of an Old Babylonian City (1894-1595 B.C.)*, Historisch-Archeologisch Instituut, Istanbul, 1975.
Hawkes, Jacquetta, y sir Leonard Woolley, *History of Mankind*, vol. I, *Prehistory and the Beginnings of Civilization*, Harper & Row, Nueva York, 1963 (hay trad. cast.: *Historia de la Humanidad. Desarrollo cultural y científico*, I: *Prehistoria y los comienzos de la civilización*, Editorial Sudamericana, 1966).
Jacobsen, Thorkild, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Haven, 1976.
—, *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, ed. William L. Moran, Harvard University Press, Cambridge, 1970.
James, Edwin O., *The Cult of the Mother-Goddess: An Archaelogical and Documentary Study*, Thames & Hudson, Londres, 1959.
—, *Myth and Ritual in the Ancient Near East*, Thames & Hudson, Londres, 1958.
Jastrow, Morris, *The Civilization of Babylon and Assyria*, Lippincott, Filadelfia, 1915.
Jayne, Walter A., M.D., *The Healing Gods of Ancient Civilizations*, Yale University Press, New Haven, 1925.
Jeremias, Alfred, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, De Gruyter, Berlín, 1929.
Koschaker, Paul, *Quellenkritische Untersuchungen zu den altassyrischen Gesetzen*, J. C. Hinrich, Leipzig, 1921.

—, *Rechsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis, Königs von Babylon*, Veit & Co., Leipzig, 1917.
Kraeling, Carl H., y Robert McC. Adams, *City Invincible: A Symposium on Urbanization and Cultural Development in the Ancient Near East*, University of Chicago Press, Chicago, 1960.
Kramer, Samuel Noah, *From the Tablets of Sumer*, Falcon Wing Press, Indian Hills, Colo., 1956.
—, *History Begins at Sumer*, 3.ª ed. rev., University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1981.
—, *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*, Indiana University Pres, Bloomington, 1969.
—, *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.*, ed. rev., Harper & Bros., Nueva York, 1961.
—, *The Sumerians*, University of Chicago Press, Chicago, 1963.
Langdon, Stephen, *Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man*, University Museum, Filadelfia, 1915.
Lansing, Elizabeth, *The Sumerians: Inventors & Builders*, Cassell, Londres, 1974.
Lesko, Barbara S., *The Remarkable Women of Egypt*, B. C. Scribe Publications, Berkeley, 1978.
MacQueen, James G., *Babylon*, Robert Hale Ltd., Londres, 1964.
Matthiae, Paolo, *Ebla: An Empire Rediscovered*, Doubleday, Garden City, N.Y., 1981.
Meissner, Bruno, *Babylonien & Assyrien*, 2 vols., Carl Winter, Heidelberg, 1920.
Mellaart, James, Čatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia, McGraw-Hill, Nueva York, 1967.
—, *Earliest Civilizations of the Near East*, McGraw-Hill, Nueva York, 1965.
Messerschmidt, Leopold, *Die Hettiter*, J. C. Hinrich, Leipzig, 1902.
Ministry of Information, Government of Iran, *Persepolis, Pasargadae, and Naghsh-e-Rustam*, Offset Press, Teherán, 1966.
Moorey, P. R. S., *Ur of the Chaldees: A Revised and Updated Version of Sir Leonard Woolley's Excavations at Ur*, Cornell University Press, Itaca, N.Y., 1982.
Murray, Margaret Alice, *The Genesis of Religion*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1963.
Oppenheim, A. Leo, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, University of Chicago Press, Chicago, 1964.
Redman, Charles, *The Rise of Civilization: From Early Farmers to Urban Society in the Ancient Near East*, W. H. Freeman, San Francisco, 1978 (hay trad. cast.: *Los orígenes de la civilización*, Crítica, Barcelona, 1990).

Saggs, H. W. F., *The Greatness That Was Babylon*, Sidgewick and Jackson, Londres, 1962.
Schmandt-Besserat, Denise, ed., *The Legacy of Summer; Invited Lectures on the Middle East at the University of Texas at Austin*, Undena Publications, Malibú, Calif., 1976.
Schmandt-Besserat, Denise, y S. M. Alexander, *The First Civilization: The Legacy of Sumer*, University of Texas Press, Austin, 1975.
Schreier, Josephine, *Göttinnen: Ihr Einfluss von der Urzeit bis zur Gegenwart*, C. Verlag Frauenoffensive, Munich, 1977.
Service, Elman, *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution*, W. W. Norton, Nueva York, 1975 (hay trad. cast.: *Los orígenes del Estado y la civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1984).
Todd, Ian, Čatal Hüyük in Perspective, Cummings Publishing Co., Menlo Park, 1976.
Welskopf, Elizabeth, *Die Produktionverhältnisse im alten Orient und in der grieschischrömischen Antike*, Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1957.
Widengren, G., *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*, Uppsala Universitets Arsskrift, n.° 4, 1951.
Winckler, Hugo, *Himmels- und Weltenbild der Babylonier*, J. C. Hinrich, Leipzig, 1901.
Woolley, C. Leonard, *The Sumerians*, Clarendon Press, Oxford, 1928.
Woolley, sir Charles Leonard, *Excavations at Ur: A Record of Twelve Years' Work*, Ernest Benn Ltd., Londres, 1954.

Artículos

Albenda, Pauline, «Western Asiatic Women in the Stone Age: Their Image Revealed», *Biblical Archaeologist*, vol. 46, n.° 2 (primavera 1983), pp. 82-88.
Barstow, Anne, «The Uses of Archeology for Women's History: James Mellaart's Work on the Neolithic Goddess at Čatal Hüyük», *Feminist Studies*, vol. 4, n.° 3 (octubre 1978), pp. 7-18.
Bottero, Jean, «La Femme dans la Mesopotamie ancienne», cap. 1, en *Historie mondiale de la femme*, ed. Pierre Grimal, Nouvelle Librarie de France, París, 1965.
Carneiro, Robert, «A Theory of the Origin of the State», *Science*, vol. 169, n.° 3947 (agosto 1970), pp. 733-735.
Cassin, Elena, «Pouvoirs de la femme et structures familiales», *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, vol. 63, n.° 2 (1969), pp. 121-148.
Diakonoff, Igor M., «Socio-economic Classes in Babylonia and the Babylonian Concept of Social Stratification», en Dietz, Otto Edzard, *Ge-*

sellschaftsklassen im alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten — XVIII Recontre Assyriologique Internationale, München, 29 Juni bis 3 Juli 1970. Bayerische Academie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Abhandlungen, Nueue Folge, Heft 75, Munich, 1972.

Diamond, A. S., «An Eye for an Eye», *Iraq*, vol. 19, pte. 2 (otoño 1957), pp. 151-155.

Dougherty, Raymond Philip, «The Shirkutu of Babylonian Deities», *Yale Oriental Series*, vol. 5, pte. 2, Yale University Press, New Haven, 1923.

Durand, Jean-Marie, «Trois Études sur Mari», *Mari: Annales de Recherches Interdisciplinaires*, vol. 3 (1904), pp. 127-172.

Ebeling, Erich, «Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion», *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft* (E. V.), 1918, I, 23 *Jahrgang*, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1918, pp. 1-70.

Finkelstein, J. J., «Sex Offenses in Babylonian Law», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 86 (1966), pp. 355-372.

—, «Subartu and Subarians in Old Babylonian Sources», *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 9 (1955), pp. 1-7.

Fried, Morton, «On the Evolution of Social Stratification and the State», en Stanley Diamond, ed., *Culture and History*, Columbia University Press, Nueva York, 1960.

Gadd, C. J., «Some Contributions to the Gilgamesh Epic», *Iraq*, vol. 28, pte. 2 (otoño 1966), pp. 105-121.

Gordon, Cyrus H., «The Status of Women Reflected in the Nuzi Tablets», *Zeitschrift für Assyriologie*, Neue Folge, vol. IX (1936), pp. 147-169.

Greengus, Samuel, «The Old Babylonian Marriage Contract», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 89 (1969), pp. 505-532.

Grosz, K., «Dowry and Bride Price in Nuzi», en *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians*, ed. David I. Owen y Martha A. Morrison, Eisenbrauns, Winona Lake, Ind., 1981, pp. 161-182.

Harris, Rivkah, «Biographical Notes on the *Naditu* Women of Sippur», *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 16 (1962), pp. 1-12.

Jacobsen, Thorkild, «Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia», *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 2, n.° 3 (julio 1943).

Justus, Carol F., «Indo-Europeanization of Myth and Syntax in Anatolian Hittite: Dating of Texts As an Index», *Journal of Indo-European Studies*, vol. 2 (1983), pp. 59-103.

Koschaker, Paul, «Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten», *Zeitschrift für Assyriologie*, Neue Folge, vol. 7 (vol. 41), Berlín y Leipzig (1939), pp. 1-89.

Kramer, Samuel Noah, «The Weeping Goddess: Sumerian Prototypes of the *Mater Dolorosa*», *Biblical Archaeologist*, vol. 46, n.° 2 (primavera 1983), pp. 60-80.

Kraus, F. R., «Le Role des temples depuis la troisième dynastie d'Ur jusqu'à la première dynastie de Babylone», *Cahiers d'Histoire Mondiale*, vol. 1, n.° 3 (enero 1954), pp. 518-545.

La Fay, Howard, «Ebla: Splendor of an Unknown Empire», *National Geographic*, vol. 154, n.° 6 (dic. 1978).

Lambert, W. G., «Morals in Ancient Mesopotamia», *Vooraziatisch Egypt Genootschap «Ex Oriente Lux» Jaarbericht*, n.° 15 (1957-1958), pp. 184-196.

Leacock, Eleanor, «Women in Egalitarian Societies», en Renate Bridenthal y Claudia Koonz, *Becoming Visible*, pp. 11-35.

Maekawa, Kunio, «The Development of the E-MI in Lagash during the Early Dynastic III», *Mesopotamia*, vols. 8-9 (1973-1974), pp. 77-144.

Meissner, Bruno, «Aus dem altbabylonischen Recht», *Der alte Orient, Jahrgang* 7, *Heft* 1, J. C. Hinrich, Leipzig, 1905, pp. 3-32.

Millard, Alan R., «In Praise of Ancient Scribes», *Biblical Archaeologist*, vol. 45, n.° 3 (verano 1982).

Morrison, Martha A., «The Family of Silva Tesub *marsarr*», *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 31, n.° 1 (enero 1979), pp. 3-29.

Oppenheim, A. Leo, «The Golden Garments of the Gods», *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 8 (1949).

—, «A Note on the Scribes of Mesopotamia», *Studies in Honor of Benno Landsberger on His 75th Birthday, April 25, 1965*, University of Chicago Press, Chicago, 1965.

—, «"Siege-Documents" from Nippur», *Iraq*, vol. 17 (1955), pp. 69-89.

Perlman, Alice, y Polly Perlman, «Women's Power in the Ancient World», *Women's Caucus, Religious Studies*, vol. 3 (verano 1975), pp. 4-6.

Postgate, J. N., «On Some Assyrian Ladies», *Iraq*, vol. 41 (1979), pp. 89-103.

Rapp, Rayna, «Women, Religion and Archaic Civilizations», *Feminist Studies*, vol. 4, n.° 3 (octubre 1978), pp. 1-6.

Renger, Johannes, «Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit», *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archeologie*, Neue Folge, vol. 24, De Gruyter, Berlín, 1967, 1.ª parte, pp. 110-188.

Rohrlich, Ruby, «State Formation in Sumer and the Subjugation of Women», *Feminist Studies*, vol. 6, n.° 1 (primavera 1980), pp. 76-102.

Rorhlich-Leavitt, Ruby, «Women in Transition: Crete and Sumer», en Bridenthal y Koonz, *Becoming Visible*, pp. 36-59.

Rowton, M. B., «Urban Autonomy in a Nomadic Environment», *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 32 (1973), pp. 201-215.

Saporetti, Claudio, «The Status of Women in the Middle Assyrian Period», en *Monographs on the Ancient Near East*, vol. 2, n.° 1, Undena Publ., Malibú, Calif., 1979.

Sasson, Jack M., «Biographical Notices on Some Royal Ladies from Mari», *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 25, n.° 2 (enero 1973), pp. 59-104.
—, «Thoughts of Zimri-Lim», *Biblical Archaeologist*, vol. 47, n.° 2 (junio 1984), pp. 111-120.
Schmandt-Besserat, Denise, «Decipherment of the Earliest Tablets», *Science*, vol. 211 (16 enero 1981), pp. 283-285.
—, «The Envelopes That Bear the First Writing», *Technology and Culture*, vol. 21, n.° 3 (1980), pp. 357-385.
Seibert, Ilse, «Hirt-Herde-König», *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft, n.° 53, Akademie Verlag, Berlín, 1969.
Wright, Henry T., y Gregory A. Johnson, «Population, Exchange, and Early State Formation in Southwestern Iran», *American Anthropologist*, vol. 77, n.° 2 (primavera 1975), pp. 267-289.
Yoffee, Norman, «The Economic Role of the Crown in the Old Babylonian Period», *Bibliotheca Mesopotamia*, ed. G. Bucellati, vol. 5, Undena Publ., Malibú, Calif., 1977.

III. ESCLAVITUD

Libros

Bakir, Abd el-Mohsen, *Slavery in Pharaonic Egypt*, El Cairo, 1952.
Davis, David Brion, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Cornell University Press, Itaca, Nueva York, 1975.
—, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Cornell University Press, Itaca, Nueva York, 1966.
Degler, Carl, *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*, Macmillan, Nueva York, 1971.
Finley, Moses I., *Aspects of Antiquity*, Chatto & Windus, Londres, 1968 (hay trad. cast.: *Aspectos de la Antigüedad*, Ariel, Barcelona, 1975).
—, *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*, Heffer & Sons, Cambridge, 1960.
Genovese, Eugene D., *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Pantheon, Nueva York, 1974.
Greenidge, Charles W. W., *Slavery*, Allen & Unwin, Londres, 1958.
Jordan, Winthrop D., *Whithe Over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550-1812*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1968.
Klein, Herbert S., *Slavery in the Americas: A Comparative Study of Virginia and Cuba*, University of Chicago Press, Chicago, 1967.

Mendelsohn, Isaac, *Legal Aspects of Slavery in Babylonia, Assiria and Palestine: A Comparative Study, 3000-500 B.C.*, The Bayard Press, Williamsport, Pa., 1932.
—, *Slavery in the Ancient Near East*, Oxford University Press, Nueva York, 1949.
Miers, Suzanne, e Igor Kopytoff, eds., *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*, University of Wisconsin Press, Madison, 1977.
Myrdal, Gunnar, *American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, Harper & Row, Nueva York, 1944.
Patterson, Orlando, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.
Watson, James L., *Asian and African Systems of Slavery*, University of California Press, Berkeley, 1980.
Westerman, William L., *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, American Philosophical Society, Filadelfia, 1955.
Wiedermann, Thomas, *Greek and Roman Slavery*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1981.
Winks, Robin, ed., *Slavery: A Comparative Perspective*, New York University Press, Nueva York, 1972.

Artículos

Feigin, Samuel I., «The Captives in Cuneiform Inscriptions», *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. 50, n. 4 (julio 1934).
Finley, Moses I., «Slavery», en *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 14, Macmillan and the Free Press, Nueva York, 1968, pp. 307-318.
Gelb, I. J., «Prisoners of War in Early Mesopotamia», *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 32 (1973), pp. 70-98.
Harris, Rivkah, «Notes on the Slave Names of Old Babylonian Sippar», *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 29, n.° 1 (enero 1977), pp. 46-51.
Pulleyblank, E. G., «The Origins and Nature of Chattel Slavery in China», *Journal of Economic and Social History of the Orient*, vol. 1, pte. 1 (1958), pp. 201-205.
Siegel, Bernard, «Slavery During the 3rd Dynasty of Ur», *Memoirs of the American Anthropological Association*, nueva serie, vol. 49, n.° 1.
—, «Some Methodological Considerations for a Comparative Study of Slavery», *American Anthropologist*, nueva serie, vol. 47, n.° 2 (abril-junio 1945), pp. 357-392.
«Slavery, Serfdom and Forces Labor», en *New Encyclopaedia Britannica*, vol. 16, Chicago, 1979[15], *Macropaedia*, pp. 853-866.
Wilbur, C. Martin, «Slavery in China during the Former Han Dynasty,

206 B.C.-A.D. 25», *Publications of Field Museum of National History, Anthropological Series*, vol. 34 (15 enero 1943).

IV. PROSTITUCIÓN

Libros

Bloch, Iwan, *Die Prostitution*, vol. 1, L. Marcies, Berlín, 1912.
Bullough, Vern L., *Sex, Society and History*, Science History Publications, Nueva York, 1976.
Bullough, Vern L., y Bonnie Bullough, *The History of Prostitution: An Illustred Social History*, Crown, Nueva York, 1978.
Henriques, Fernando, *Prostitution and Society*, vol. 1, MacGibbon and Kee, Londres, 1962.
—, *Stews and Strumpets: A Survey of Prostitution*, MacGibbon and Kee, Londres, 1961.
La Croix, Paul, *History of Prostitution*, Pascal Covici, Chicago, 1926.
Sanger, William W., *A History of Prostitution*, 1858; reimp., Medical Publishing Co., Nueva York, 1898.

Artículos

Ebert, Max, «Prostitution», en *Reallexicon der Vorgeschichte*, vol. V, 1.ª parte, De Gruyter, Berlín, 1926, p. 323.
May, Geoffrey, «Prostitution», en *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 13, Macmillan, Nueva York, 1934, pp. 553-559.
«Prostitution», en *Encyclopedia Americana*, International Edition, vol. 22, Americana Corp., Danbury, Conn., 1979, pp. 672-674.
«Prostitution», en *New Encyclopaedia Britannica*, vol. 15, Helen Hemingway Benton Publishers, Chicago, 1979, p. 76.

Referencias

«Geschlechtsmoral» y «Hierodulen», en Erich Ebeling y Bruno Meissner, *Reallexicon der Assyriologie*, vol. 4, De Gruyter, Berlín, 1971, pp. 223, 391-393.

V. RELIGIÓN, ANTIGUO TESTAMENTO Y ANTIGUO ISRAEL

1. FUENTES ORIGINALES

Libros

Calvino, J., *Commentaries on the First Book of Moses called Genesis*, vol. I, trad. John King, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1948.
Grimké, Sarah M., *Lettres on the Equality of the Sexes and the Condition of Women*, Isaac Knapp, Boston, 1838.
The Holy Scriptures According to the Masoretic Text, Jewish Publication Society of America, Filadelfia, 1917.
Sasson, Jack M., *Ruth: A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1979.
Speght, Rachel, *A Mouzell for Melastomus, the Cynical Bayter and foulemouthed Barker against Evah's Sex*, Thomas Archer, Londres, 1617.
Stanton, Elizabeth Cady, y the Revising Committee, *The Woman's Bible*, 1898; reimp., Coalition Task Force on Women and Religion, Seattle, 1974.
Zeigner, Oskar, *Luther und die Erzväter: Auszüge aus Luther's Auslegungen zum ersten Buch Moses mit einer theologischen Einleitung*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlín, 1962.

2. OBRAS DE CONSULTA

Libros

Baly, Dennis, *Geography of the Bible: A Study in Historical Geography*, Herper & Row, Nueva York, 1977.
Encyclopaedia Judaica, 16 vols., Keter Publishing House, Jerusalén, 1971-1972.
«Hebrew Religion», *Encyclopaedia Britannica*, vol. XIII, Encyclopaedia Britannica Co., Nueva York, 1910[11].
Harris, Rivkah, «Women in the Ancient Near East», en *The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, ed. K. R. Crim, Abingdon, Nashville, 1976, pp. 960-963.
The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume, ed. K. R. Crim, Abingdon, Nashville, 1976.

Trible, Phyllis, «Women in the Old Testament», en *The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume,* ed. K. R. Crim.

3. Obras generales

Libros

Albright, William Foxwell, *Archaeology and the Religion of Israel*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1956.

—, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1940.

Bakan, David, *And They Took Themselves Wives: The Emergence of Patriarchy in Western Civilization*, Harper & Row, Nueva York, 1979.

Bewer, Julius August, *The Literature of the Old Testament*, Columbia University Press, Nueva York, 1933 (1922).

Carmichael, Calum M., *Women, Law, and the Genesis Traditions,* Edinburgh University Press, Edimburgo, 1979.

Daly, Mary, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston, 1973.

—, *The Church and the Second Sex*, Harper & Row, Nueva York, 1975.

De Vaux, Roland O., *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, McGraw-Hill, Nueva York, 1961; ed. de bolsillo, 2 vols., 1965.

Driver, Samuel R., *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Meridian Books, Nueva York, 1960.

Epstein, Louis M., *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, Harvard University Press, Cambridge, 1942.

—, *Sex Laws and Customs in Judaism*, Bloch, Nueva York, 1948.

Freud, Sigmund, «Moses and Monotheism: Three Essays», en *Complete Psychological Works*, vol. 23, Londres, 1963-1964, pp. 1-137.

Fiorenza, Elisabeth Schussler, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroads, Nueva York, 1983.

Goldenberg, Naomi, R., *Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions*, Beacon Press, Boston, 1979.

Gottwald, Norman K., *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1979.

Graves, Robert, *The White Goddess: A Historical Grammar of Poetic Myth* (ed. corregida y ampliada), Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 1983 (hay trad. cast.: *La diosa blanca*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, 2 vols).

Graves, Robert, y Raphael Patai, *Hebrew Myths: The Book of Genesis*, Greenwich House, Nueva York, 1983.

Gray, John, *Near Eastern Mythology*, Hamlyn, Londres, 1969.

Harris, Kevin, *Sex, Ideology and Religion: The Representation of Women in the Bible*, Barnes & Noble Books, Totowa, N.J., 1984.

Harrison, Jane Ellen, *Mythology*, Harcourt, Brace and World, Nueva York, 1963.

Hillers, Delbert R., *Covenant: The History of a Biblical Idea*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1969.

Hoch-Smith, Judith, y Anita Spring, *Women in Ritual and Symbolic Roles*, Plenum Press, Nueva York, 1978.

James, E. O., *The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1960.

MacDonald, Elizabeth Mary, *The Position of Women as Reflected in Semitic Codes of Law*, University of Toronto Press, Toronto, 1931.

May, Herbert G., ed., *Oxford Bible Atlas*, Oxford University Press, Londres, 1962.

Meek, Theophile James, *Hebrew Origins*, Harper Torchbook, Nueva York, 1960.

Monro, Margaret T., *Thinking About Genesis*, Henry Regnery, Chicago, 1966; Longmans, Green, Londres, 1953.

Negev, Abraham, *Archeological Encyclopedia of the Holy Land*, Putman, Nueva York, 1972.

Ochs, Carol, *Behind the Sex of God: Toward a New Consciousness — Transcending Matriarchy and Patriarchy*, Beacon Press, Boston, 1977.

Ochshorn, Judith, *The Female Experience and the Nature of the Divine*, Indiana University Press, Bloomington, 1981.

Otwell, John, *And Sarah Laughed: The Status of Women in the Old Testament*, Westminster Press, Filadelfia, 1977.

Pagels, Elaine, *The Gnostic Gospels*, Random House, Nueva York, 1979 (hay trad. cast.: *Los evangelios gnósticos*, Crítica, Barcelona, 1990[3]).

Ruether, Rosemary Radford, ed., *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, Simon and Schuster, Nueva York, 1974.

Saggs, H. W. F., *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, Athlone Press, Londres, 1978.

Sarna, Nahum M., *Understanding Genesis*, McGraw-Hill, Nueva York, 1966.

Smith, W. Robertson, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (1903); reimp., Beacon Press, Boston, s.f.

Speiser, E. A., *Genesis*, Doubleday, Garden City, N.Y., 1964.

Stone, Merlin, *Ancient Mirrors of Womanhood*, vol. I, *Our Goddess and Heroine Heritage*, New Sibylline Books, Nueva York, 1979.

—, *When God Was a Woman*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1976.

Teubal, Savina J., *Sarah the Priestess: The First Matriarch of Genesis*, Swallow Press, Athens, Ohio, 1984.

Von Rad, Gerhard, *Genesis: A Commentary*, Westminster Press, Filadelfia, 1961 (trad. de la ed. alemana, 1956).

Wellhausen, Julius, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Meridian Books, Nueva York, 1965.

Ungnad, Arthur, *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, E. Diderichs, Jena, 1921.

Artículos

Farians, Elizabeth, «Phallic Worship: The Ultimate Idolatry», en J. Plaskow y Joan Arnold, eds., *Women and Religion*, ed. rev., Scholars Press, American Academy of Religion, Missoula, Mont., 1974.

Fox, Michael V., «The Sign of the Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly 'ôt Etiologies», *La Revue Biblique*, vol. 81 (1974), pp. 557-596.

Freedman, R. David, «Woman, a Power Equal to Man», *Biblical Archaeology Review*, vol. 9, n.° 1 (en./feb. 1983), pp. 56-58.

Frymer-Kensky, Tikva, «Patriarchal Family Relationships and Near Eastern Law», *Biblical Archaeologist*, vol. 44, n.° 4 (otoño 1981), pp. 209-214.

Greenberg, Moshe, «Another Look at Rachel's Theft of the Teraphim», *Journal of Biblical Literature*, vol. 81 (1962), pp. 239-248.

Horowitz, Maryanne Cline, «The Image of God in Man — Is Woman Included?», *Harvard Theological Review*, vol. 72, n.os 3-4 (julio-octubre 1979), pp. 175-206.

Kikawada, I. M., «Two Notes on Eve», *Journal of Biblical Literature*, vol. 91 (1972), pp. 33-37.

Lemaire, André, «Mari, the Bible, and the Northwest Semitic World», *Biblical Archaeologist*, vol. 47, n.° 2 (junio 1984), pp. 101-108.

—, «Who or What Was Yahweh's Asherah? Startling New Inscriptions from Two Different Sites Reopen the Debate about the Meaning of Asherah», *Biblical Archaeology*, vol. 10, n.° 6 (nov./dic. 1984), pp. 42-52.

Malamat, A., «Mari and the Bible: Some Patterns of Tribal Organization and Institutions», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 82, n.° 2 (abril-junio 1962), pp. 143-149.

Mendenhall, G., «Ancient Oriental and Biblical Law», *Biblical Archaeologist*, vol. 17 (1954), pp. 26-46.

Mendenhall, G. E., «Covenant Forms in Israelite Tradition», *Biblical Archaeologist*, vol. 17 (1954), pp. 50-76.

Meyers, Carol, «The Roots of Restriction: Women in Early Israel», *Biblical Archaeologist*, vol. 41, n.° 3 (sept. 1973), pp. 91-103.

Meyers, Eric M., «The Bible and Archaeology», *Biblical Archaeologist*, vol. 47, n.° 1 (marzo 1984), pp. 36-40.

Morrison, Martha A., «The Jacobs and Laban Narratives in Light of Near Eastern Sources», *Biblical Archaeologist*, vol. 46, n.° 3 (verano 1983), pp. 155-164.

Pardee, Dennis, y Jonathan Glass, «Literary Sources for the History of Palestine and Syria: The Mari Archives», *Biblical Archaeologist*, vol. 47, n.° 2 (junio 1984), pp. 88-100.

Segel, M. H., «The Religion of Israel Before Sinai», *Jewish Quarterly Review*, vol. 52 (1961-1962), pp. 41-68.

Speiser, E. A., «The Biblical Idea of History in Its Common Near Eastern Setting», *Israel Exploration Journal*, vol. 7, n.° 4 (1957), pp. 201-216.

—, «3000 Years of Bible Study», *The Centennial Review*, vol. 41 (1960), pp. 206-222.

Tadmor, Miriam, «Female Cult Figurines in Late Canaan and Early Israel: Archeological Evidence», en Tomoo Ishida, ed., *Studies in the Period of David and Solomon and other Essays*, Eisenbrauns, Winona Lake, Ind., 1982, pp. 139-173.

Trible, Phyllis, «The Creation of a Feminist Theology», *New York Times Review*, vol. 88 (1 mayo de 1983), pp. 28-29.

—, «Depatriarchalizing in Biblical Interpretation», *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 41, n.° 1 (marzo 1973), pp. 30-48.

VI. LA ANTIGUA GRECIA

TEXTOS ORIGINALES

Libros

Aristóteles, *Política*, trad. ing. de Benjamin Jowett en *The Works of Aristotle*, Random House, Nueva York, s.f.

[—, *Política*, trad. cast. de Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951.]

—, *The Works of Aristotle*, trad. ing. de J. A. Smith y W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1912.

Eurípides, trad. ing. de Robert W. Cirrigan, Dell, Nueva York, 1965.

Heródoto, *Historia*, trad. ing. de A. D. Godley, Harvard University Press (Loeb Classical Library), Cambridge, Mass., 1920.

Homero, *The Iliad of Homer*, trad. ing. de Richmond Lattimore, University of Chicago Press, Chicago, 1937.

[—, *La Ilíada*, trad. cast. de Luis Segalá y Estalella, Espasa-Calpe, Madrid, 1954.]
—, *The Odissey of Homer*, trad. ing. de S. H. Butcher, Macmillan, Londres, 1917.
—, *The Odissey of Homer*, trad. ing. de Richmond Lattimore, Macmillan, Londres, 1975.
[—, *Odisea*, trad. cast. de Luis Segalá y Estalella, Espasa-Calpe, Madrid, 1951.]
Lefkowitz, Mary R., y Maureen B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome: A Sourcebook in Translation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1982.
Platón, *The Republic*, trad. ing. de Benjamin Jowett, Random House, Nueva York, s.f.
[—, *La república*, trad. cast. de Patricio Azcárate, EDAF, Madrid, 1962.]
Tucídides, *History of Pelopponnesian War*, trad. ing. de Charles F. Smith, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1920 (hay trad. cast.: *Historia de la guerra del Peloponeso*, Alianza Editorial, Madrid, 1989).

2. Obras generales

Libros

Bruns, Ivo, *Frauenemanzipation in Athen, ein Beitrag zur attischen Kulturgeschichte des fünften und vierten Jahrhunderts*, Libraria Academica, Kiliae, 1900.
Ehrenberg, Victor, *From Solon to Socrates: Greek History and Civilization During the 6th and 5th Centuries b.C.*, Methuen, Londres, 1973.
—, *The People of Aristophanes: A Sociology of Old Attic Comedy*, Basil Blackwell, Oxford, 1951.
Foley, Helen, ed., *Reflections of Women in Antiquity*, Gordon & Breach Science Publications, Nueva York, 1981.
Graves, Robert, *The Greek Myths*, George Braziller, Nueva York, 1959, 2 vols. (hay trad. cast.: *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, 2 vols.).
Humphreys, S. C., *The Family, Women and Death: Comparative Studies*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1983.
Marrou, H. I., *A History of Education in Antiquity*, Nueva York, 1956.
McNeill, William H., *The Rise of the West: A History of the Human Community*, University of Chicago Press, Chicago, 1963.
Peradotto, J., y J. P. Sullivan, *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers*, S.U.N.Y. Press, Albany, 1984.
Pomeroy, Sarah B., *Goddesses, Whores, Wiwes, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Schocken, Nueva York, 1975.

Sealey, Raphael, *A History of the Greek City States: 700-338* B.C., University of California Press, Berkeley, 1976.
Selfman, Charles, *Women in Antiquity*, Thames & Hudson, Londres, 1936.
Shorey, Paul, *What Plato Said*, University of Chicago Press, Chicago, 1933.
Taylor, Alfred E., *Plato: The Man and His Work*, Methuen, Londres, 1926.
Thomson, George, *Aeschylus and Athens: A Study in the Social Origins of Drama*, Lawrence and Wishart, Londres, 1941.
Winspear, Alban D., *Genesis of Plato's Thought*, Dryden, Nueva York, 1940. Reimp. por Russell & Russell.

Artículos

Arthur, Marylin B., «Origins of the Western Attitude Toward Women», en John Peradatto y J. P. Sullivan, eds., *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers* (Albany, 1984), pp. 31-37.
Dover, K. J., «Classical Greek Attitudes to Sexual Behavior», *Arethusa*, vol. 6, n.° 1 (1973), pp. 59-73.
Gomme, A. M., «The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries», *Classical Philology*, vol. 20, n.° 1 (enero 1925), pp. 1-25.
Havelock, Christine Mitchell, «Mourners on Greek Vases: Remard on the Social History of Women», en *The Greek Vases: Papers based on lectures presented to a symposium at Hudson Valley Community College at Troy, New York, in April of 1979*, ed. Stephen L. Hyatt, Hudson-Mohawk Association of Colleges and Universities, Latham, N.Y., 1981, pp. 103-118.
Horowitz, Maryanne Cline, «Aristotle and Woman», *Journal of the History of Biology*, vol. 9, n.° 2 (otoño 1976), pp. 183-213.
Pomeroy, Sarah B., «Selected Bibliography on Women in Antiquity», *Arethusa*, vol. 6 (1973), pp. 127-157.
Richter, Donald, «The Position of Women in Classical Athens», *Classical Journal*, vol. 67, n.° 1 (1971), pp. 1-8.
Warren, Larissa Bonfante, «The Women of Etruria», *Arethusa*, vol. 6, n.° 1 (primavera 1973), pp. 91-101.
Zeitlin, Froma I., «Travesties of Gender and Genre in Aristophanes' *Thesomorporiazousae*», en *Reflections of Women in Antiquity*, ed. Helene Foley, Gordon & Breach Science Publications, Nueva York, 1981.

VII. ARTE

Libros

Akurgal, Ekrem, *The Art of the Hittites*, Harry N. Abrams, Nueva York, 1962.
Amiet, Pierre, *Art of the Ancient Near East*, Harry N. Abrams, Nueva York, 1980.
Bittel, Kurt, *Die Hethiter: die Kunst Anatoliens von Ende des 3 bis zum Anfang des 1. Jahrtausends, vor Christus*, Beck, Munich, 1976.
Broude, Norma, y Mary D. Garrard, *Feminism and Art History: Questioning the Litany*, Harper & Row, Nueva York, 1982.
Goldscheider, Ludwig, *Michelangelo*, Phaidon, Londres, 1959.
Moortgat, Anton, *Die Kunst des alten Mesopotamien; Die klassiche Kunst Vorderasiens*, 2 vols., Dumont, Colonia, 1982 y 1984.
Parrot, André, *Sumer: The Dawn of Art*, Golden Press, Nueva York, 1961.
Seibert, Ilse, *Woman in Ancient Near East*, Edition Leipzig, Leipzig, 1974.
Strommenger, E., y M. Hirmer, *The Art of Mesopotamia*, Thames & Hudson, Londres, 1964.
Strommenger, Eva, *5000 Years of Mesopotamian Art*, Harry N. Abrams, Nueva York, 1962.

COMENTARIOS A LAS ILUSTRACIONES

En las ilustraciones 1 a 13 aparecen varias representaciones de las principales divinidades femeninas, desde las primeras diosas de la fertilidad a la poderosa y multifacética Inanna-Ishtar.

Las ilustraciones 6 y 7 muestran una ceremonia, probablemente un festival religioso, en la que se ofrendan los productos de los campos y rebaños a la diosa y a su sacerdotisa. Las imágenes de la hilera inferior del vaso de Uruk representan la fertilidad de los animales y los productos de los campos. Obsérvese la diferencia de estatus entre la sacerdotisa, que está ataviada de manera formal, y los portadores de las ofrendas, que van desnudos.

En la ilustración 8 puede distinguirse a la diosa con su emblema entre las restantes divinidades.

La ilustración 10 muestra a la diosa que otorga sus bendiciones y su favor a los dignatarios y reyes que la veneran. El poder de la monarquía queda simbólicamente representado de esta manera como algo que deriva de la bendición y el favor de la diosa.

La ilustración 11 presenta a la diosa Ishtar en su vertiente guerrera, ataviada con la indumentaria propia para la guerra y de pie sobre un león. Adviértase la asociación de la diosa con el árbol portador de frutos en este sello cilíndrico más tardío.

La ilustración 12 muestra a Gudea, el gobernador de Lagash, que sostiene un recipiente del que se derrama agua, símbolo de su poder para fertilizar la tierra. En la ilustración 13 puede verse una representación más tardía procedente del palacio del rey Zimri-Lim en Mari, que muestra a la diosa en idéntica pose y sosteniendo un recipiente parecido. Como se puede ver de perfil, la estatua estaba hueca y se la podía llenar desde atrás con agua que, en el momento adecuado, podría manar de forma «milagrosa». Aunque no podamos demostrar un desarrollo secuencial por medio de las representaciones pictóricas, sabemos gracias a las oraciones y los himnos que el poder de la diosa para que fluyera el agua y la tierra fuera fértil había sido celebrado durante cientos de años antes de que los gobernantes se apropiaran simbólicamente de él.

Las ilustraciones 14 y 15 muestran a mujeres suplicantes del tercer milenio a.C. La ejecución de sus caras y figuras, muy fuertes y dignificadas, y su expresión individualizada, son extraordinarias. Se las ha representado con dignidad y mostrando características personales lo que, puesto que no son personajes de la realeza, puede indicar una actitud respetuosa hacia las mujeres dentro de la sociedad. En el arte europeo, después de la antigüedad clásica, no encontraremos unas representaciones individualizadas de personas de clase inferior hasta el inicio del Renacimiento.

La representación de la ilustración 16 procede de Anatolia y muestra a una hilandera (madre) con un niño que sostiene en su mano un estilo. En un relieve parecido de la misma época y lugar, que no se encuentra entre las ilustraciones reproducidas, vemos a una mujer sentada con un niño en su regazo, el cual sostiene en su mano una tablilla y un halcón. En esa representación la pose y la expresión de la mujer no dejan ninguna duda de que es la madre del chico. Estas pinturas demuestran la distancia que hemos recorrido desde un período anterior, cuando las mujeres eran escribas al servicio del templo igual que los hombres. Ahora, la mujer está orgullosa de la instrucción de su hijo mientras que ella realiza las tareas femeninas de hilar.

La figura de la ilustración 17 ha sido identificada como una hieródula de la diosa Astarté. Puesto que su cara es visible al público y ella se encuentra asomada a una ventana de un edificio público, se considera que representa a una prostituta o tal vez a una sirviente sexual religiosa. El hecho de que esta representación forme parte de una pieza de mobiliario, más concretamente del armazón de una cama, subraya la connotación sexual implícita.

Las ilustraciones 18 a 23 muestran diversas representaciones del árbol de la vida. Se las ha ordenado cronológicamente y proceden de lugares diferentes. Hay que advertir la asociación del árbol con las criaturas mitológicas (18 a 20). En las ilustraciones 20 y 21 las figuras representan inconfundiblemente a guerreros, y posiblemente el rey sea uno de ellos.

En las ilustraciones 18-21 el árbol de la vida se encuentra en el centro de la composición. Los monarcas, sirvientes o diversas criaturas mitológicas aparecen regándolo o fecundándolo con polen. El hecho de que este símbolo sea muy importante en el arte de palacio y aparezca también en sellos cilíndricos puede indicar que tenía una amplia difusión y que era reconocido. A medida que pasa el tiempo, el símbolo se aparta más de una representación realista del árbol o la planta y de su asociación con el del agua como fuente de vida. En las ilustraciones 19 y 21, que proceden del palacio del rey Asurbanipal II de Asiria, podemos verlo en su forma más estilizada y decorativa. El hecho de que en este palacio, profusamente decorado con relieves que muestran pasatiempos varoniles, como la guerra y las conquistas o la caza del león, el rey aparezca en el acto de cuidar y fertilizar el árbol de la vida, confiere otro significado al símbolo. Adviértase el gesto de todas las figuras masculinas del relieve, que señalan con la mano al árbol (ilustraciones 20 y 21), y la figura alada, que representa un poder divino, suspendida en el aire sobre aquél. Lo interpretamos como una representación simbólica del poder de crear vida, ahora clara y definitivamente en manos del rey y no de la diosa.

La ilustración 22, procedente de un gran relieve del palacio del rey Asurbanipal II de Asiria, muestra el banquete de la victoria del monarca. Merece nuestra atención porque presenta a la reina participando de forma activa en una ceremonia pública. Hay varios sirvientes y artistas, hombres y mujeres. El árbol de la vida con su símbolo de la fertilidad, el dátil o la granada, aparece en lugar preeminente.

La ilustración 23 muestra la coronación del rey Jerjes con sus sirvientes, séquito y portadores de los estandartes. En la mano derecha, que está alzada, sostiene una flor (en detalle en la ilustración 24). Es una flor simbólica que hemos visto antes relacionada con el árbol de la vida.

En las ilustraciones 25, 26 y 27 pueden verse partes del techo de la Capilla Sixtina de Miguel Ángel y representan la historia de la creación del hombre y la mujer y el relato de la caída. El poder de dar vida viene representado ahora por el Padre, el Dios patriarcal, una figura barbuda. El árbol se ha convertido en el árbol de la fruta prohibida. La tentación es la serpiente, durante mucho tiempo asociada a la diosa. Las poderosas imágenes de Miguel Ángel representan mejor las metáforas del género de la tradición judeocristiana que cualquier glosa y explicación. Adonis podía ser un ser andrógino e invisible, pero en la imaginación popular es el Dios-padre, que lleva barba, quien crea la vida. Y la primera orden que da a la mujer caída es que habrá enemistad entre ella y la serpiente.

ÍNDICE ALFABÉTICO

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES (entre pp.176 y 177),

ÍNDICE

Crítica Historia y Teoría

El patriarcado, la institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres dentro de la familia y la extensión de esta supremacía al resto de la sociedad, no es un hecho «natural» o biológico, sino el resultado de un proceso histórico que tardó cerca de 2.500 años en completarse. Gerda Lerner, una de las creadoras de la *gender history* —de una interpretación que devuelve al «género» el papel central que ha tenido en la historia—, rechaza las visiones simplistas que nos presentan a la mujer como víctima de la violencia del hombre, o los mitos como el del «matriarcado» primitivo, para reconstruir la historia de los orígenes de la civilización como obra conjunta de hombres y mujeres, sobre unos fundamentos más válidos.

Centrando su estudio en la antigua Mesopotamia, y basándose en testimonios literarios y arqueológicos, nos explica cómo se desarrolló la subordinación de la mujer, manifestada no sólo en su sometimiento a las reglas de la familia patriarcal, sino en el establecimiento de un control sexual por parte del estado (obligatoriedad del velo, regulación de los nacimientos y del aborto), a la vez que se la desplazaba de la esfera de lo religioso, arrinconando a las diosas y reservando el sacerdocio para los hombres. En el Génesis la mujer aparece ya como un ser de origen distinto, que sólo a través del hombre puede participar en el pacto con Dios.

Pero tal vez el rasgo más provocativo de este libro sea la demostración de que este proceso está estrechamente ligado a la aparición de la esclavitud, a la división de la sociedad en clases y a la consolidación del poder del estado, lo que conduce a pensar que sólo liberándonos de la cultura patriarcal podremos construir «un mundo que sea verdaderamente humano».

Gerda Lerner es profesora de historia y *Senior Distinguished Research Professor* de la Universidad de Wisconsin-Madison. Entre sus obras destacan *Black Women in White America* y *The Majority Finds Its Past: Placing Women in History. La creación del patriarcado* ha sido premiado por la American Historical Organization.

Ilustración de la cubierta: Celebración de la victoria de Asurbanipal y su esposa Ashursharrat, relieve de alabastro, Nínive (668-630 a.C.). Museo Británico, Londres.

ISBN 84-7423-474-3

